System der christlichen Glaubenslehre.

Von

Dr. Johann Nep. Paul Oischinger.

Christus factus est nobis sapientia a Deo
et justitia et sanctificatio et redemtio.
I. Cor. 1, 30.

Erster Band.

Landshut.
In Commission der J. Thomann'schen Buchhandlung.
1858.

Ankündigung.

Mit gegenwärtigem ersten Bande des Systemes der christlichen Pistik beginnt der Verfasser die Herausgabe einer Reihe theologischer Werke, dazu bestimmt, die innere Lebensfülle und den Zusammenhang der christlichen Wahrheiten mit Rücksicht auf die Bedürfnisse der Gegenwart darzustellen, die positiven und kirchlichen Elemente unversehrt zu wahren und eine Versöhnung mit der Speculation anzubahnen, wozu die methodische Besprechung der Dogmen und bisherigen Lehren, die Hinweisung auf die speculativen Prinzipien und Probleme wesenhaft beitragen dürfte.

Jeder Band behandelt ein einheitliches Ganzes, ein Glied vom Ganzen, und ist einzeln zu beziehen. Der erste Band der Dogmatik, welcher außer der Grundlegung die Wahrheiten der Naturreligion entwickelt, dürfte für die Gegenwart von besonderem Interesse sein, da nicht nur mehre Schriften über die Mythologien und das Heidenthum erschienen, sondern auch die Probleme von der Persönlichkeit und Freiheit, von der persönlichen Fortdauer und ewigen Vergeltung eine lebhafte und vielseitige Besprechung erfuhren.

Der zweite Band, welcher die Attribute Gottes und die Trinitätslehre behandelt, wird, so Gott will, im nächsten Jahre erscheinen. Dagegen hielt es der Verfasser für angemessen, einen Gesammtüberblick über die scholastische Theologie zu entwerfen und darüber eine prinzipielle Verständigung zu erzielen, weßhalb „die speculative Theologie des heil. Thomas von Aquin, nach den Prinzipien systematisch entwickelt," noch in diesem Jahre erscheinen soll.

System

der

christlichen Glaubenslehre.

Von

Dr. Johann Nep. Paul Oischinger.

Christus factus est nobis sapientia a Deo
et justitia et sanctificatio et redemtio.
I. Cor. 1, 30.

Erster Band.

Landshut.

In Commission der J. Thomann'schen Buchhandlung.

1858.

Vorwort.

Die Wissenschaft als ideales Nachbild des realen Systemes hat im Urbilde das Nachbild und zwischen beiden den lebensvollen Rapport, im Ganzen den Theil und das Ganze im Theile zu erkennen und zu bestimmen, eine Aufgabe, welche für die religiösen Wahrheiten unumgänglich geboten ist, weil das Christenthum, wie es an sich das höchste System ist, so auch eine systematische Entwicklung nicht nur ermöglicht, sondern auch nur darin recht und vollkommen begriffen wird. Daraus erklärt sich der in der Kirche fortlebende Drang der einheitlichen und universalen Ausgestaltung der christlichen Wahrheit, vorzüglich dem Irrthume gegenüber, weßhalb wir in allen Perioden der Kirche eine eigenthümliche Entwicklung gewahren.

Auch die Gegenwart will eine für ihre Bedürfnisse berechnete Gestaltung der christlichen Wahrheiten; denn vorzüglich seit dem Zerfalle der Scholastik wird der Mangel einer systematischen, dem positiven und speculativen Elemente gleichmäßig Rechnung tragenden Entwicklung der Theologie, nicht blos zum Zwecke der Schulbildung, sondern auch den herrschenden rationalistischen und pantheistischen Lehren gegenüber ebenso schmerzlich empfunden, wie der Mangel einer tieferen und lebensvollen Erfassung des Christenthumes, wie sie praktisch in der christlichen Mystik vorliegt, einer äußerlichen Theologie gegenüber. Ob vorliegendes System der christlichen Glaubenslehre diesem Bedürfnisse entgegenkomme, muß die Zeit lehren. Es ist eine Frucht von der lebendigen Ueberzeugung, die den Verfasser immer beseelte und die er im Vorworte zur ersten Auflage seines Systemes der christlichen Philosophie in den Worten aussprach: „Der Kampf der wahren mit der falschen Weisheit, welche die ganze Geschichte erfüllt, und die Thatsache, daß der Mensch im Stande ist, die

falsche Weisheit von sich abzustreifen, ließe sich nimmer erklären, wenn nicht das höhere, göttliche Prinzip in die Geschichte eingegriffen und selbst diesen Kampf gegen die Lüge möglich gemacht hätte, und hierin liegt der höhere Grund, daß dieser Kampf im Wissen zum Guten sich wenden muß. Wer lebendig von der Vorsehung überzeugt ist, welche die Geschichte in sichtbarer Weise zum Ziele führt, der kann nimmer an der Möglichkeit zweifeln, daß im Ringen nach Wahrheit die vollendete Wissenschaft hervorgehen werde."

Zwar ist diese Aufgabe eine unermeßliche; aber eine langjährige Beschäftigung mit den theologischen und philosophischen Lehren, die Erwägung ihres lebendigen Verbandes erzeugte im Verfasser eine innere Befriedigung und lebendige Begeisterung für die Tiefe und Erhabenheit, für die Lebensfülle und Schönheit des Christenthumes, so daß es ihn drängt, seinen Versuch, so unvollkommen er sein mag, der Mitwelt zu übergeben.

Möge Christus, unser Herr und einziger Mittler, welcher uns, wie der Apostel (I. Cor. 1, 30.) lehrt, zur Weisheit von Gott und zur Gerechtigkeit, zur Heiligung und Erlösung geworden, die Gabe, welche sein unwürdigster Jünger auf seinem Altare als ein Opfergeschenk niederlegt, mit seinem Segen erfüllen und fruchtbringend machen!

München, zu Pfingsten 1858.

Der Verfasser.

Sinnstörende Druckfehler:

Seite 139 lies vor §. 58. Argumente statt Element-Argumente.
" 143 Anm. 1. setze vor stark sein: verehren oder von איל
" 168 Anm. 2. Z. 3 von unten patet für potet.
" 170 Z. 1 und sich statt sich und.
" 289 Anm. 2. Z. 3 lies Statue statt Natur.
" 303 Z. 14 Aneignung statt Abneigung.

Grundlage.

Bestimmung der Aufgabe.

§. 1.

1. Die christliche Pistik oder die Wissenschaft des christlichen Glaubens, welche wir mit dem Beistande Christi in einer seiner Lehre gemäßen Weise zu entwickeln vorhaben, spricht in der allgemeinsten Weise den zu entwickelnden Inhalt, sowie die Form der Entwicklung aus. Den Inhalt nämlich bildet der christliche Glaube; die Form aber die wissenschaftliche Entwicklung des Inhaltes.

Aber die christliche Pistik steht nicht als eine allseitig abgegrenzte Einheit, wie die Naturwissenschaft, vor uns, sondern sie bildet nur einen Zweig von einer allgemeinen Wissenschaft, jener der christlichen Religion, die man gewöhnlich Theologie nennt. Die christliche Ethik und die Wissenschaften, welche die historische oder äußere, sowie innere Entwicklung der christlichen Religion zum Objecte haben, sind die ergänzenden Zweige. Wie aber diese Wissenschaften der christlichen Religion eine allgemeine Grundlegung erfordern — denn die Grundlage für die Dogmatik kann diese nicht ersetzen —, so hat auch der christlichen Glaubenslehre eine allgemeine Einleitung vorauszugehen, welche ihren Zusammenhang mit den ergänzenden Zweigen und begründenden Disciplinen, sowie jenen darlegt, der ihr selbst nach Inhalt und einheitlicher Entwicklung immanent ist.

Vorläufig soll der Standpunkt und die wissenschaftliche Stellung unserer Wissenschaft, sowie die Gliederung der Grundlage dargelegt werden.

I.

Von dem Standpunkte der christlichen Pistik.

§. 2.

2. Was Andere christliche oder katholische Dogmatik nennen, bezeichnen wir als Wissenschaft des christlichen Glaubens, um das einheitliche Object unserer Wissenschaft ausdrücklich hervorzuheben.

Die Glaubenslehren beziehen sich auf die lebendige Einheit, worin sie ruhen; aber sie selbst sind gegliedert. Im apostolischen Symbolum ist das System der Glaubenswahrheiten mit ihrer Ineinsbildung gegeben; denn der dreipersönliche Gott ist nicht blos transscendent, sondern der Welt immanent gefaßt, und der Mensch ist in der Religion in ihm. Dieser freie Verband, den man Religion nennt, die Theomorphie, ist der lebendige Mittelpunkt.

Bei jeder Wissenschaft nämlich gibt es ein einheitliches und vielheitliches Object. So ist die Natur das einheitliche Object bei der Naturwissenschaft; die Lehren darüber sind das vielheitliche Object. Indessen gibt es Bezeichnungen für Wissenschaften, wie Philosophie, Theologie, Mathematik, welche nicht das einheitliche Object darlegen, sondern eine durch den Gebrauch eingeführte Bedeutung erlangten. Wie man nun zunächst nicht von der Wissenschaft der Naturwahrheiten, sondern der Natur spricht, so ist es nicht entsprechend, von einer Wissenschaft der Dogmen oder kirchlichen Lehrsätze zu sprechen und diese Wissenschaft Dogmatik zu nennen; einmal, weil diese vielen Wahrheiten doch keine arithmetische Summe bilden, sondern im christlichen Glauben innigst vermittelt sind, und als eine Vielheit doch immer die Einheit zur Voraussetzung haben, und sodann darum, weil es nicht blos theoretische, sondern auch ethische oder praktische Dogmen gibt, außer man nennt die Glaubensdogmen vorzugsweise Dogmen. Wenn also auch die Dogmen oder kirchlich tradirten Lehren die Lehrsumme enthalten, so bezeichnen sie doch nicht das einheitliche Object, sondern sind nur dessen Vermittlung, wie die vielen Attribute Gottes ihre Einheit im göttlichen Wesen haben. Mit unserer Bezeichnung machen wir aber keine Neuerung; denn sie ist älter, als der Ausdruck Dogmatik, da schon der heil. Johannes von Damascus sein Werk Glaubenslehre [1]) nannte, zumal die Kirche selbst die Zusammenstellung der christlichen Grundlehren Glaubenssymbol nennt.

3. Unter dem Glauben begreifen wir aber nicht blos das Object, das Zuglaubende, sondern auch die subjective und persönliche Vermittlung durch den Glaubensact, nicht blos den historisch überpflanzten, sondern auch innerlich durch die Gnade gesetzten Glauben. Nur im ganzen Verbande der Religion gefaßt, ist der Glaube der lebendige Mittelpunkt und das einheitliche Object unserer Wissenschaft, wie das christliche Leben es für die christliche Ethik ist. Die christliche Natur des Glaubens bezeichnet den religiösen Rapport, wie er durch Christus ermöglicht ist. Der katholische Glaube ist zwar mit dem christlichen identisch, hebt aber nur die innere und äußere Universalität und

---

[1]) Ἔκθεσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως.

Integrität des christlichen Glaubens hervor, ohne den lebendigen Mittelpunkt direct zu bezeichnen.

Unter christlichem Glauben begreifen wir also den von Christus als dem Mittler und Gottmenschen durch die innere Erleuchtung und durch das äußere von ihm stammende und in der katholischen Kirche unfehlbar fortgepflanzte Wort eingezeugten und vom Menschen nachgebildeten Glauben.

Was wir hier unter dem christlichen Glauben verstehen, bezeichnet man mit dem theologischen; denn der theologische Glaube ist eine von Gott eingezeugte Kraft oder eine eingegossene Tugend. Es hat das Theologische hier nicht eine nur erkenntnißmäßige und subjective Beziehung, die Erkenntniß des Menschen von Gott; es bezeichnet Gott nicht in der Transscendenz, sondern so, wie er sich mit dem Menschen verbindet und ihn formt und gestaltet. Die theologische Tugend ist daher die von Gott eingebildete Tugend, weßhalb man sie, um alle Verwirrung zu bezeichnen, theomorphe Tugend nennen kann. In derselben Weise ist der christliche Glaube nicht blos der, welcher Christus zum Objecte hat oder der sich auf die Offenbarung durch Christus bezieht, sondern der von Christus verursachte, der christomorphe Glaube, wozu die äußere Vermittlung das Mittel ist.

Das theomorphe und christomorphe Moment bezeichnet daher den religiösen Verband, das persönliche Ineinsleben der höchsten und creatürlichen Persönlichkeit; denn die Theomorphie und Christomorphie drückt das Werk und Leben Gottes und Christi in der freien Creatur zwar zunächst, aber nicht ausschließlich aus, da die göttliche Eingestaltung nicht ohne Nachgestaltung von Seite der Creatur möglich ist.

4. Damit sind wir zu der Frage gekommen, welche sich auf die Stellung der Wissenschaft zum Objecte bezieht.

Unter Wissenschaft verstehen wir nicht eine blose Kunde und historische Kenntniß, wie die ist, daß es einen römischen Imperator mit Namen Augustus gegeben, sondern die Einsicht und innere Erfassung des Objectes, das, was die Scholastiker mit dem Axiome: Credo, ut intelligam, ausgesprochen. Die Wissenschaft besteht daher nicht in blos logischer Ordnung der Objecte, in der syllogistischen Beweisführung, oder in der scholastischen Behandlung, welche die Sache nicht angeht, sondern in lebendiger und einheitlicher Erfassung und Entwicklung des Objectes.

In der Synthese: Christliche Pistik, oder christliche Glaubenswissenschaft, bezieht sich christlich ebenfalls auf die Wissenschaft, nicht blos auf das Object der Wissenschaft, wie das Theologische in theologischer Moral oder Moraltheologie. Soll aber die Wissenschaft auch an dem Objecte Antheil haben, so muß sie damit harmoniren und

sonach wäre die christliche Pistik jene, welche mit der Lehre Christi harmonirt. Aber weil die Wissenschaft selbst, um Wissenschaft zu sein, gegliedert sein muß, so genügt es nicht, daß sie einfach mit der Lehre Christi harmonirt, sondern sie muß von einem Urbilde ausgehen und darnach Alles ordnen. Aber nur durch Nachbildung läßt sich das Urbild darstellen. Christus ist aber das Urbild in dem religiösen Rapporte, der reale Mittelpunkt; als natürlicher Gottessohn und als Gottmensch hat er nachbildliche Söhne oder Kinder Gottes zu seiner Darstellung. Unter christlicher Pistik begreifen wir daher jene Wissenschaft, welche an Christus das Urbild findet, worauf sich die theologischen Wahrheiten beziehen und wodurch sie eine geschlossene Einheit bilden, in demselben Sinne, als uns der christliche Glaube, nach seinem Wesen erfaßt, das Centrum bildet, worauf sich die vielen Glaubenswahrheiten beziehen.

Da sich die Wissenschaft als Einsicht (intellectus) in verschiedener Form darstellt, so bezeichnen wir unter System der christlichen Pistik dieses, daß nicht blos der Inhalt speculativ erfaßt werden, sondern daß auch die Form dieser Erfassung eine wissenschaftliche sein soll.

II.

Von der wissenschaftlichen Stellung der christlichen Pistik.

§. 3.

5. Die christliche Pistik hängt mit der christlichen Ethik und den historischen Disciplinen der christlichen Religion auf das innigste zusammen; denn alle drei Wissenschaften bilden nur die Eine christliche Religionswissenschaft. Wie aus dem Glauben die christliche Hoffnung und Liebe urständet, so stützt sich die Ethik auf die Pistik, und wie die religiöse Persönlichkeit nicht allein steht, sondern mit anderen einen religiösen äußeren Verein bildet und darum in einer inneren und äußeren Geschichte sich befindet, so muß diese religiöse Entwicklung oder Morphologie die historischen Wissenschaften der christlichen Religion erzeugen. Aber außer diesen drei Hauptzweigen, welche in der religiösen Persönlichkeit zusammenhängen, kann es keine das Christenthum betreffende Wissenschaft mehr geben.

Weil die Religion wesentlich in der persönlichen Gemeinschaft mit Gott besteht und ohne Vermittlung von Seite Gottes nicht möglich ist, so ist es der Sohn Gottes, durch dessen Vermittlung dieser Bezug zu Stande kommt, und so ist überall das christliche Moment das höhere in dem religiösen Prozesse. In der Incarnation ist diese Vermittlung zur höchsten Erscheinung gekommen, und Christus, der Gottmensch,

setzt als solcher den Vermittlungsprozeß bis zum Weltende fort, den er als Logos vor der Incarnation und seit der Weltgründung bereits begonnen hatte.

Weil es also vor Christus eine noch unvollendete Gottesgemeinschaft oder einen unvollkommenen Gottesbund gegeben, so theilt sich die Religion und der Gottesbund in einen relativen, unvollkommenen, und in einen absoluten oder vollkommenen, und wir erhalten eine Entwicklung in der Religion, welche der Logos einleitete, bewirkte und vollendete, da er sich incarnirte, und als Gottmensch, als der erwartete Christus, erschien. So ist also Christus, der Gottmensch, der Mittelpunkt der gesammten universalhistorischen Entwicklung der Religion, und als Logos oder Gott ist er der Mittler der Religion vor und nach der Incarnation, wie er als Mensch oder der Logos in der Menschheit der vollendete Mittler zwischen Gott und den Menschen ist.

6. Da aber ohne höheren Einfluß überhaupt keine Geschichte möglich ist, so muß der Logos auch das die Geschichte vermittelnde und leitende Prinzip sein, welches aber selbst in die Geschichte durch die Menschwerdung eingeht. Da hier der Höhepunkt und das Centrum der höchsten Vermittlung ist, weil eine höhere Vereinigung nicht mehr denkbar ist, so ist Christus, der Gottmensch, überhaupt das reale Centrum der Geschichte und das Haupt des Geschlechtes. Da aber die Religion eine reale Vermittlung ist, so ist sie ein Zweig von der Geschichte und die Religionswissenschaft erscheint als ein Glied von den Wissenschaften, welche die reale innere oder äußere Entwicklung zum Objecte haben.

Da die reale Entwicklung ohne Vermittlung nicht zu Stande kommt, so ist sie da in höchster Weise vorhanden, wo die Vermittlung eine wechselseitige ist, nämlich in der Religion, wo Gott sich frei herabläßt, und wo der freie Creaturwille mit der dargebotenen Gnade mitwirkt. Hier ist die Vermittlung wechselseitig und wechselseitig persönlich. Wenn aber ein Mensch den anderen belehrt und wenn dieser das Gesagte einsieht, so entsteht wohl eine Entwicklung, welche aber keine persönliche und wechselseitige ist. Daher ist dieses eine äußere und peripherische Entwicklung, welche ihren Mittelpunkt in der Religion hat. Die ganze Geschichte ruht auf dem Wesen der realen Vermittlung, und da diese in Christus ihren Höhepunkt erreicht hat, so ist der Gottmensch das reale Urbild für die Wissenschaft der Geschichte oder für die morphologischen Wissenschaften.

7. Sonach hängt die Religionswissenschaft wesentlich mit dem morphologischen Gebiete der Philosophie zusammen; sie gehört zur Ineinsbildung des Unendlichen, Gottes, und des Endlichen. Da aber diese Entwicklung selbst eine mehr innere oder äußere, eine höhere oder

tiefere sein kann, so können selbst in der Religionswissenschaft einige Zweige mehr zur inneren, andere mehr zur äußeren, einige mehr zur intellectualen, andere mehr zur praktischen, einige mehr zur immanent persönlichen, andere mehr zur emanent persönlichen Entwicklung gehören, obwohl bei keinem Zweige das Eine ohne das Andere schlechthin besteht. So ist die Pistik mehr auf das Innere angewiesen, aber sie bezieht sich doch auch nach Außen; wie die Ethik auch die äußeren Acte und Verhältnisse bespricht. Dagegen tritt in dem Kirchenrechte und in der Geschichte der Kirche das Aeußere mehr hervor.

In dem Systeme der Wissenschaften oder der Philosophie kommt die Religionswissenschaft im dritten oder morphologischen Theile zu stehen und nimmt darin den höchsten Rang ein, weil die reale Vermittlung, das Wesen der Entwicklung und Geschichte, eine wechselseitig persönliche ist. Der ideale und reale Theil des Systemes der Philosophie geht ihr als ideale und reale Grundlage voran. Wie wir in der intellectualen Anschauung und ihrem Elemente, der Idee, das Urbild für die Erkenntnißwelt, in Gott das Urbild für die Realwelt erkannten[1]), so war uns Christus das Urbild für die Geschichte, und daher dürfte der innere Zusammenhang zwischen dem philosophischen Systeme und der christlichen Religionswissenschaft, sowie die Berechtigung einleuchten, ein System, welches diese Harmonie nachweist, ein christliches zu nennen.

III.

Von der Gliederung der Grundlage.

§. 4.

8. Die christliche Pistik, welche als der erste Theil der christlichen Religionswissenschaft erscheint, läßt sich nicht ohne Einleitung und Begründung nach dem inhaltlichen und speculativen Momente beginnen. In dieser Grundlegung können aber nur die hauptsächlichen Momente, worauf sich die Wissenschaft der christlichen Religion stützt, hervorgehoben werden, während das Eigenthümliche dieses unsers Zweiges besonders hervorgekehrt werden muß. Die allgemeine Grundlegung der christlichen Religionswissenschaft hat die realen und speculativen Prinzipien, sowie die Gliederung, Einheit und systematische Harmonie zu entwickeln.

Da die allgemeine Einleitung, die man unrichtig Apologetik oder Theorie der Offenbarung nannte, nichts Anderes bezwecken kann, als

[1]) In unserem Werke: Grundriß zum Systeme der christlichen Philosophie. Zweite, durchaus neubearb. und verm. Auflage. Straubing, 1852. Schorner'sche Buchhandlung.

zu beweisen, daß die christliche Religion die wahre und absolute, und daß die römischkatholische Kirche die einzig rechtmäßige sei, und da diese Beweise theils aus dem Wesen der Religion überhaupt, theils aus den Thatsachen, wodurch das Christenthum begründet und forterhalten wurde, hergenommen sind, so muß hier diese historische Grundlegung im Allgemeinen vorausgesetzt werden. Diese nannte man daher demonstratio evangelica seu christiana et catholica seu ecclesiastica. Weil man aber in der demonstratio catholica die Lehre von der Kirche ausführlich behandelt hatte, so konnte man in der Dogmatik selbst nicht mehr davon sprechen, obwohl die Lehre von der Kirche im Systeme der Dogmatik oder Pistik die Stelle einnimmt, welche ihr das apostolische Symbolum zuweist. Man hat hiebei die historische oder speculativ historische Begründung von der theologischen nicht unterschieden, weßhalb an zwei Orten von der katholischen Kirche, wie von Christus selbst gehandelt werden muß. Außer dieser historischen Grundlegung, die bis zur katholischen Kirche führt, hat die allgemeine Einleitung auch noch die Elemente, worauf sich die Wissenschaft der christlichen Religion erbaut, den historischen Gang, welchen die Theologie gewandelt, und die Gliederung und Einheit dieser Wissenschaft darzulegen.

9. Da die Religion nicht etwa eine accidentale historische Erscheinung ist und sein kann, sondern mit dem Wesen der freien Creatur auf die innigste Weise verwebt ist, so muß sie allen Raum und alle Zeit erfüllen, so daß Jedermann sie an sich und an Anderen oder in der kirchlichen Gemeinschaft beobachten kann. Da die Religion nicht, wie die Geschichte von einem Kriege oder von einem Volke oder von einem Staate, wie von einem wissenschaftlichen Produkte, dem Menschen fremd ist, vielmehr die innigste Angelegenheit der menschlichen Persönlichkeit bildet, so ist es möglich, sie theilweise ebenso und mehr noch als die Natur und Sprache zu erforschen, und die Prüfung der auf historischem Wege erkannten Elemente der Religion auch historisch zu vollziehen. Indem der Mensch sich als ein Glied der religiösen Gemeine erkennt, so hat er sich in dieser Wechselbestimmtheit aufzufassen.

Diese Wechselbestimmtheit des Individuum und der religiösen Gesellschaft, sowie der historischen Entwicklung bildet, wie die Möglichkeit, auf historischem Wege die Wahrheit der christlichen Religion zu erkennen, so auch die Grundlage, das Wesen der christlichen Religion im Allgemeinen und des christlichen Glaubens insbesondere zu erforschen, um darnach die einzelnen Wahrheiten des christlichen Glaubens als ein harmonisches Ganzes zu begreifen. Aber eine besondere Glaubenswahrheit des Christenthumes darf in der Grundlage nicht behandelt werden, und daher muß bei der Entwicklung des Wesens des christlichen Glaubens stehen geblieben werden.

Sodann sind die Elemente, welche die christliche Pistik bedingen, gleichsam Materie und Form, wodurch sie zur Wissenschaft wird, zu behandeln. Die christliche Glaubenssumme ist aber in den sogenannten Quellen, in der heiligen Schrift, in der Tradition und in den kirchlichen Entscheidungen niedergelegt. Die Form aber, wodurch diese Wahrheiten geordnet und bestimmt werden, ist die wissenschaftliche oder speculative.

Endlich ist die Pistik selbst als ein System zu begreifen und daher einheitlich nach den Prinzipien und nach dem Inhalte abzugliedern. Damit ist das, was die Grundlegung unserer Wissenschaft zu leisten hat, erschöpft.

Wir handeln daher im ersten Theile von dem Wesen des christlichen Glaubens, oder suchen das Object unserer Wissenschaft im Ganzen zu begreifen; im zweiten handeln wir von den Elementen der christlichen Pistik, und im dritten von der Systematisirung derselben. Wir erhalten so eine ideale, reale und formale Grundlage.

10. Da die einheitliche Entwicklung selbst die gründlichste Apologetik und Polemik gegen unchristliche oder verkehrte Lehren ist, so verfolgen wir nur einen wissenschaftlichen Zweck. Solange es eine geschichtliche Entwicklung gibt und die Eine Wissenschaft noch nicht aufgestellt ist, wird es immer Kampf geben; aber dieser ist von sehr ungleicher Art. Entweder betreffen die abweichenden Lehren selbst die christliche Wahrheit oder nur die Speculation über dieselbe. Im ersten Falle, wo der Widerspruch offen zu Tage liegt, ist die Sache bereits entschieden, wenn dieser dargelegt wird; aber wissenschaftlich dann, wenn die Gründe dieser negativen Lehren widerlegt sind. Im letzten Falle hängt also die Entscheidung von der Wahrheit in der Deduction ab, und es muß hier der Widerspruch im Prinzipe und in der Schlußfolge dargelegt werden. In beiderlei Hinsicht wird die theologische Entwicklung gefördert und ihrer Vollendung entgegengeführt; denn nur so lange, als die Wahrheit nicht nach allen Seiten vollkommen zur Aussprache gekommen, oder der Widerspruch nicht vollkommen ausgebildet ist, ist ein Kampf, aber auch eine Entwicklung möglich.

Ideale Grundlage.

Von dem Wesen der christlichen Pistik.

§. 5.

11. Die christliche Wahrheit ist zwar sehr einfach und dem Bedürfnisse eines jeden Menschen, der sich wahrhaft selbst bilden und vollenden will, entsprechend; aber sie übertrifft an Tiefe und Kraft, an Erhabenheit und Würde, an Heiligkeit und Schönheit jede nur menschliche Weisheit. Sie ist die sichtbar und faßbar gewordene Weisheit, welche aber nur dem demüthigen und gläubigen Herzen zugänglich ist; denn weil sie den ganzen Menschen ergreift und keine blose Verstandeslehre ist, so kann nur Jener, welcher sich ihr ganz hingibt, in ihre Tiefen schauen.

Im Glauben vollzieht sich aber die erste persönliche Hingabe an die Wahrheit, welche der Grund für die christliche Wissenschaft ist, und daher sind dessen Elemente näher zu untersuchen. Der Glaube ist ein persönlicher Act im vollen Sinne des Wortes, nicht in jenem, wornach etwas nur von der Persönlichkeit gesetzt wird, wie das Erkennen; als persönlicher Act ist er eine Vermittlung, eine Zu- und Aneignung, sowie eine Hingabe und ein Ergreifen eines persönlich Dargebotenen oder objectiv Uebermittelten.

Ohne äußere oder objective Vermittlung einer Wahrheit gibt es in der persönlichen Sphäre keine innere oder subjective. Es ist daher, um den Glauben bestimmen zu können, sowohl von dem Wesen der persönlichen Vermittlung überhaupt, sowie von der religiösen insbesondere zu sprechen. Ehe der Mensch glaubt und einen religiösen Act vollzieht, muß er persönlich geworden sein, was ohne persönliche Vermittlung nicht möglich ist.

Diese persönliche Vermittlung bestimmen wir in dem höchsten und universalsten Umfange, und handeln im ersten Kapitel von der Persönlichkeit und der persönlichen Vermittlung, im zweiten von dem Wesen der Religion und ihrer Vermittlung, sowie endlich von dem Wesen des christlichen Glaubens und seiner Vermittlung.

Erstes Kapitel.

Von dem Wesen der Persönlichkeit und der persönlichen Vermittlung.

§. 6.

12. Weil die Persönlichkeit der Mittelpunkt des persönlichen Lebens und Wirkens überhaupt ist, die Persönlichkeit selbst aber ohne Außenrapport und ohne Einwirkung von Außen sich nicht entwickelt, also ohne Societät und Geschichte nicht möglich ist, so ist zuuächst von dem Bedürfnisse und Wesen der persönlichen Entwicklung oder von der subjectiven und individualen Vermittlung, sodann von der objectiven und universalen Vermittlung, und endlich von dem Stufengange dieser Vermittlung zu handeln.

I.

Von der individualpersönlichen Vermittlung.

§. 7.

13. Jedes beschränkte und endliche Sein hat eine Grenze und ein anderes beschränktes Sein neben sich, so daß Beide sich ausschließen. Die ausschließende Außenstellung ist das Zeichen der Endlichkeit und Beschränktheit; nur Ein Wesen, welches allein sich selbst begrenzt, aber auch Alles in sich schließt, ist unendlich und unbeschränkt.

Das endliche Wesen, welches organisirt oder lebendig ist, genügt sich aber selbst nicht, um sich nur als endliches Wesen zu erhalten, sondern ist auf die Außenwelt zur Forterhaltung angewiesen. Es erhält sich nur, indem es Nahrung von Außen sich vermittelt und mit der Außenwelt in Wechselwirkung steht, und solange es diesen Vermittlungsprozeß fortzusetzen im Stande ist.

Auch die willensfreien Wesen sind beschränkt; also müssen sie selbst durch Vermittlung ihr Leben erhalten. Daher bedürfen geistige Wesen zur Entwicklung einer Vermittlung, wie es die tägliche Erfahrung bestätigt; denn ohne den Verkehr mit geistigen Wesen gelangen sie nicht zur Erkenntniß und zur Sprache.

Daher ist der Mensch im eigentlichsten Sinne ein sociales und geschichtliches Wesen, nicht blos, weil er in der Gesellschaft sich befindet, sondern weil er nur in der Societät sich entwickeln und geistig werden kann. Die Entwicklung bedingt die Geschichte, und daher vollzieht sich das Persönlichwerden und das Beharren in der Persönlichkeit und die Selbstvollendung durch einen geschichtlichen Stufengang in der Societät.

Dieser Stufengang besteht darin, daß die erste Entwicklung bis zur Persönlichkeit eine nothwendige, die zweite Entwicklung, welche die

freie Persönlichkeit voraussetzt, dagegen eine freie und persönliche ist, was die Form oder Art und Weise der Selbstentwicklung anlangt, während mit der Vollendung dieser Entwicklung der Stufengang aufhört und die reine persönliche Entwicklung oder Bethätigung beginnt.

Daher beweist sowohl der Stufengang in der Entwicklung, als auch die Entwicklung selbst und das Angewiesensein an die Societät und Geschichte die Endlichkeit und Beschränktheit des sich Entwickelnden. Sonach kann man von dem Begriffe des Endlichen auf die Nothwendigkeit der Entwicklung und der Einwirkung von Außen, wie von der Entwicklung rückwärts auf das Endlichsein schließen.

14. Das Wesen der Entwicklung besteht aber in der Erzeugung einer höheren Form, nicht aber in der Selbstverursachung oder in dem Verursachtwerden, und das Fortleben des Endlichen in der durch Vermittlung von Außen und Innen selbsterzeugten Kraft der Fortexistenz. Ein solches Leben, welches in sich nicht selbst die Kraft, fortzuleben, hat, und welches sich selbst nicht genügt, ist aber ein endliches und beschränktes.

Der Begriff der realen Vermittlung, welcher bisher ganz übersehen wurde, ist für die Bestimmung des endlichen Lebens und Wirkens entscheidend. Denn es wird das Leben und die Selbstheit des sich entwickelnden Wesens vorausgesetzt und doch bedarf es eines äußeren Mediums für die Entwicklung. Dagegen weiß die pantheistische Philosophie nichts von einer Vermittlung und nichts von einem Wechselbezuge, wie nichts von einer lebenden Gemeinschaft. Entweder soll die Erkenntniß allein durch die einwirkenden Gegenstände oder allein von dem erkenntnißfähigen Geiste bewirkt werden.

Analysiren wir darnach die persönlichen Functionen des Geistes, zunächst das Wissen und Erkennen. Es genügt nicht, daß der Mensch, welcher noch nicht intelligent ist, in die Natur versetzt werde, um sie zu erkennen; sondern er bedarf des lebendigen Wortes oder des Umganges mit einem persönlichen Wesen, um selbst persönlich und intelligent zu werden. Er versteht nicht zuerst die Natur, sondern das Wort ist das Mittel oder der Schlüssel, um die geheimnißvolle Natur zu erkennen; daher versteht er auch die Natur nur so weit, als er sich das Wort, das zu ihm gesprochen wurde, dem Inhalte nach aneignet oder selbst vermittelt. Erst später, wenn der Geist intelligent geworden, vermag er seine Erkenntniß fortzusetzen und zu erweitern.

Auch der persönliche Wille entsteht nur durch die Erkenntniß eines persönlichen Willens, der ihm gegenübertritt. Denn als bloses Naturwesen sucht der Mensch, wie das Thier, nur sein individuales Leben ohne Rücksicht auf Andere zu erhalten; aber als Geistwesen tritt er anderen Personen gegenüber, mit denen er verkehrt und welche

seinen Willen so weit bestimmen, als er in der menschlichen Societät leben will. Hat nun ein Mensch ein persönliches Recht auf ein äußeres Object, so muß er es solange achten, als er in der Gesellschaftsordnung beharren will. Aber dieser Wille muß ihm von Außen kundgethan werden.

15. Nun fühlt sich aber der Mensch nicht blos von der Außenwelt der endlichen Persönlichkeiten, sondern auch und insbesondere von der höchsten Persönlichkeit abhängig und bestimmt, und mit der Erkenntniß dieses Wesens erwacht auch die Willensbethätigung und die persönliche Beziehung zu Gott, welche nicht mehr eine äußere, sondern eine innere ist. Nicht blos Achtung vor dem Leben und Eigenthume und Rechte eines Anderen, sondern die Hingabe des Willens selbst an Gott ist geboten. In dieser Selbstbeherrschung des Willens beruht die wahre Stellung der Persönlichkeit zu Gott, welche aber ohne Vermittlung und reale Bezugsetzung nicht möglich ist.

Die Persönlichkeit vollendet sich aber nur selbstständig in der Gesellschaft. Wie sie von ihr eine Anregung erhält, so wirkt sie auch auf dieselbe zurück, indem das innere Leben sich auch zu veräußern und zu verkörpern sucht. Es muß die ganze Person von der Form, die sich der Wille vermittelt hat, durchdrungen werden. Nur wenn sich ein Wille dem anderen unterordnet, entsteht eine Harmonie und ein System, worin ein Glied das andere stützt; widrigenfalls das sich auflehnende Glied sich selbst von dem Lebensverbande abschneidet und eine antisociale Stelle gegen die Mitwelt einnimmt. Wie daher der Mensch eines menschlichen Verkehres bedarf, um nur zur Persönlichkeit zu gelangen, so bedarf er fortwährend der Societät, um sich zu vollenden.

II.

Von der universalpersönlichen Vermittlung.

§. 8.

16. Weil der einzelne Mensch an einen anderen angewiesen ist, damit er ihn durch die lebendige Belehrung zur persönlichen Bethätigung führe, so bedurfte auch der erste Mensch einer geistigen Anregung, welche nur von Gott selbst ausgehen konnte. Die absolute Persönlichkeit, welche den Menschen zum Nachbilde der eigenen Urbildlichkeit geschaffen, wurde selbst der erste Lehrer des Menschen und somit der erste Mittler, weil Gott sich selbst herablassen mußte, um den Menschen zu unterrichten, und weil der Mensch von seiner Stellung zu Gott, den er nicht sehen konnte, belehrt werden mußte.

Wie die Vermittlung überhaupt einen Vermittler voraussetzt, so muß das Wort, wodurch Gott den Menschen belehrte, zugleich als die Manifestation der Urvernunft und Urintelligenz betrachtet werden. Das Urwort, welches den geschaffenen Menschen zur Erkenntniß und Intelligenz erhob, ist nur die Erscheinung der Urintelligenz und des realen Urbildes der Menschen oder das Mittel, um die Menschen intelligent zu machen. Gott allein ist Mittler und kann nur Mittler sein und zwar in einer doppelten Beziehung; zunächst, weil nicht die Creatur sich selbst eine höhere Form geben kann, sondern weil nur Gott allein dieses vermag als der Höhere, und sodann weil er sich selbst herablassen muß zur Creatur, ihr die Hand reichend, um sie emporzuführen. Durch diese Selbstbeschränkung und Demuth oder demüthige Herablassung ist Gott Mittler, indem er den persönlichen Willen anregt, auf daß er persönlich werde und, persönlich geworden, frei sich Gott hingebe.

17. Nun bedarf aber die Creatur einer beständigen höheren Einwirkung, um nicht blos als lebendige, sondern auch um als persönliche Substanz fortzuwirken und fortzubestehen, wenn auch die äußere Einwirkung zurücktritt und nur in der Wirkung fortdauert. Was in dieser Beziehung von dem einzelnen Individuum, das gilt von der gesammten geistigen Creatur, nicht blos im Anfange, sondern auch in der Folgezeit, obwohl im Beginne die Einwirkung auch eine entsprechend gleichgeordnet äußere sein muß.

Aber auch die immerdauernde höhere Einwirkung ist von Seite Gottes eine Herablassung und eine Vermittlung, welche die freie Creatur sich in dem unfreien Gebiete nothwendig, in dem freien aber frei vermittelt, aber im letzteren auch zurückweisen kann. Aber, obwohl in den Außenacten sich insbesonders die Persönlichkeit zuerst und vorzüglich manifestirt, so bedarf sie doch, um fortzuschreiten, beständig des von Gott gelegten Grundes oder der Fortdauer dieser göttlichen adäquaten Einwirkung. An die Stelle der unmittelbar göttlichen Belehrung tritt die mittelbare durch Organe, welche den göttlichen Unterricht durch die Geschichte fortleiten. Daher dauert die höhere oder centrale göttliche Vermittlung unmittelbar, die niedere oder peripherische dagegen mittelbar in der Geschichte fort, bis beide Formen sich in einer höheren Einheit aufheben.

Es begreift sich von selbst, daß eine solche Einwirkung und höhere Zumittlung, welche alle Creaturgeister erfüllt, ohne Unterschied von Raum und Zeit, nur von Gott, der höchsten Persönlichkeit, ausgehen kann. Gott ist der Urgeist und die Urintelligenz, welcher die endlichen von ihm erschaffenen Geister auch zur Geistigkeit führt und durch seine Einwirkung sie in ihr erhält. Gott ist daher, wie der

Schöpfer, so auch der beständige Mittler, indem er sich zur Creatur herabläßt und sie mit sich innigst zu verbinden sucht oder in der höchsten Einheit erhält.

18. Die Idee des Mittlers ist allein im Stande, die rechte Einsicht in den religiösen, die ganze Geschichte erfüllenden Rapport zu gewähren und die Einheit und Vielheit, die Selbstheit Gottes und der Creaturen zu wahren, sowie die Harmonie und das System im Reiche Gottes zu begreifen. Wer die Erhaltung für eine beständige Schöpfung hält, hebt die Selbstheit der Creatur auf; wer aber die beständige Einwirkung von Seite Gottes auf die endliche Welt leugnet, erhebt diese zu Gott, indem er ihr eine absolute Selbstständigkeit zuschreibt. Zwischen beiden Extremen liegt aber nur der vermittelnde Einfluß. Wenn aber die endlichen Wesen entweder ganz ihrer Selbstheit beraubt oder zur absoluten erhoben werden, so ist keine Harmonie und kein System in der Realwelt denkbar. Die Eingottheitslehre schlägt in die Vielgottheitslehre um, oder umgekehrt erzeugt der Rationalismus, welcher dem Endlichen eine absolute Selbstheit andichtet, den Pantheismus in der Form, wornach nur Gott eine Selbstheit hat, und alles Andere nur seine Erscheinung ist. Es kann aber weiter auch dieser Prozeß verfolgt werden, und folgerichtig wird gelehrt, daß Gott als Einheit sich entsondere und verendliche, zur Weltvielheit werde, endlich daraus wiederum zurückkehre. So ist also hier Gott auch die Welt und die Welt ist Gott; beides ist nur eine andere Form. Es besteht die pantheistische Dialektik darin, daß die Einheit sich selbst zur Vielheit, das Allgemeine zum Besonderen macht, oder daß die Einheit die Vielheit ist und doch nicht ist; sie ist absoluter Widerspruch.

Es ist nicht Gott, welcher in allen endlichen Geistern erkennt und lebt, so daß diese keine Persönlichkeit haben; sondern es ist der Eine Gott, welcher alle Creaturgeister erleuchtet und belehrt, sie mit seinem Einflusse erfüllt, so daß sie in der Art und in dem Maße, als sie sich gegen diesen Einfluß verhalten, sich selbst vollenden. Wir haben daher für alle Zeiten und Räume, für die reinen Geister, wie für die Menschen nur Einen Mittler für die persönliche Entwicklung und Vollendung der Creaturgeister.

III.

Von dem Stufengange der persönlichen Vermittlung.

§. 9.

19. Gibt es nur Einen höchsten Mittler für die vielen Creaturgeister, so besteht doch in dieser Vermittlung ein Stufengang, sowohl

auf Seite des höchsten Mittlers, als auf Seite der freien Creaturen, welche den übermittelten Einfluß ergreifen [1]).

Das Endziel der beiderseitigen Vermittlung ist die persönliche Vereinigung, welche selbst einer Entwicklung unterworfen ist. Die erste Stufe der göttlichen Vermittlung besteht in der inneren Willensbewegung und Erleuchtung und in der äußeren Belehrung; die zweite in der Annahme der Menschennatur, um den Menschen zur höchsten Einheit, zur nachbildlichen Sohnschaft zu erheben. Auf Seite des Menschen besteht die erste Stufe in der Aneignung des inneren und äußeren Einflusses; die zweite in der Zueignung der durch Christus erworbenen Mittel, ein Sohn Gottes zu werden; endlich die dritte in der vollen Durchbildung dieser Sohneswürde, was aber erst im Jenseits möglich ist.

20. Diese universalhistorische Vermittlung durch Gott und den Menschen stellt Johannes in seinem Prologe zu seinem Evangelium in unvergleichlicher Weise dar. Das höhere vermittelnde Prinzip heißt Wort (Logos), welches Alles erschaffen, Alles erleuchtet und belebt, welches Mensch geworden, und Allen, welche an dasselbe glauben, die Macht gibt, Kinder oder Söhne Gottes zu werden. Damit ist zugleich der Stufengang in der menschlichen Vermittlung ausgedrückt.

Die Urvermittlung und der Urvermittler heißt Wort; die innere wird Erleuchtung genannt, wie die äußere darin angedeutet liegt, daß der Vorläufer Christi, Johannes, angegeben ist; denn dieser deutet auf die Tradition von einem Erlöser und auf die Organe, wodurch die göttliche Belehrung fortgeleitet wird, hin. Weil das Wort die Erscheinung des geistigen und persönlichen Wesens ist, so kann auch das Urwort nur die Erscheinung oder die Vermittlung sein, wodurch die persönliche Urintelligenz sich manifestirt oder den Menschen belehrt. Es gibt aber nur Eine Urintelligenz und nur Eine Urvernunft, welche Gott selbst oder ein persönlicher Unterschied in Gott ist. Diese Urintelligenz ist nach Johannes der Sohn Gottes, welcher im Anfange,

---

[1]) Zur Vermeidung von Mißverständnissen erklären wir, daß die Lehre, Gott habe auch eine geringere Seligkeit, als die gegenwärtige ist, also eine natürliche gegen eine übernatürliche, für den Menschen bestimmen können, für die gegenwärtige Weltordnung keine Anwendung finden kann; denn Gott hat dem Menschen nicht zweierlei Bestimmungen, eine natürliche und eine übernatürliche, gegeben, sondern die Bestimmung ist eine übernatürliche. Für den Geist gibt es nicht blos einen natürlichen, sondern auch einen übernatürlichen Einfluß von Seite Gottes. So bezieht sich die innere Erleuchtung, welche selbst der Heide empfängt, nicht blos auf die naturmögliche, sondern auch auf die höhere Wahrheit, wie sich die äußere Belehrung und Offenbarung Gottes auf die naturmögliche, sowie nicht naturmögliche Erkenntniß hinsichtlich der ewigen Bestimmung bezieht. Catech. rom. praefatio, quaest. 1.

also ehe die Welt und die Weltzeit war, bestand. Das Urwort ragt über alle Zeit hinüber und ist ewig; aber es war bei Gott, um die persönlichen Unterschiede in Gott auszudrücken, und es war Gott selbst, nicht etwas Unpersönliches oder ein bloses Accidenz.

Dieses göttliche Prinzip erfüllt aber die ganze Geschichte; denn die von ihm erschaffenen Wesen erleuchtet und belebt es und führt es zur nachbildlichen Sohnschaft, nachdem es selbst Fleisch geworden und unter den Menschen persönlich gewandelt. Kann es eine Herz und Geist ergreifendere Lehre und Wahrheit geben, als diese?

Wir haben nur Einen Mittler, Gott selbst, den Sohn Gottes, der sich herabläßt und den Menschen belehrt und endlich sogar die menschliche Natur anzieht, um in höchster Weise der einzige Mittler zu werden. Wir haben keine Mittelkräfte oder Ideen zwischen Gott und der Welt, welche doch gleichfalls, wären sie lebendige Wesen, der höheren Vermittlung bedürften. Es besteht hier der Zug zwischen Oben und Unten, eine Geschichte, worin nicht die abstracte Vernunft zur Erscheinung gelangt, sondern worin die absolute und persönliche Vernunft, der Sohn Gottes, sich herabläßt, um für die relative und persönliche Vernunft der Mittler, der Führer und das Leben zu werden.

21. Was die Philosophie zu aller Zeit wollen mußte, die Harmonie der Realwelt und die Entwicklung der Menschengeschichte zu erklären, das ist hier in den einfachsten und erhabensten Zügen angedeutet. Nur in der Anerkennung und Begründung dieser Grundlehren ist die Philosophie und Wissenschaft wahr und christlich; ohne die Idee des göttlichen Mittlers ist keine Philosophie eine wahre, vorausgesetzt, daß über das Verhältniß zwischen Gott und Welt eine Lehre ausgesprochen wird.

Daß in der antiken Speculation dieses Verhältniß nur nach dem allgemeinsten Umrisse in der Ideenlehre, aber nicht der Sache entsprechend berührt wurde, ist nicht zu verwundern; daß man ferner innerhalb des Christenthumes selbst nicht so sehr die Prinzipien, als abgeleitete Wahrheiten bestimmte und somit nur in der Grundlage, aber nicht prinzipial bereits diese Lehren gegen alle möglichen Abirrungen festsetzte, erregt keine Bewunderung, weil die volle Einsicht erst nach einer langen Entwicklung erreicht wird, und weil man die Wahrheit immer besaß, soferne man sich von der christlichen Anschauung nicht entfernte. Aber mit Recht darf man sich wundern, wie denkende Männer so sehr alle Vernunft mit Füßen treten konnten, den allgemeinen Begriff an die Stelle der höchsten Persönlichkeit zu setzen und diesen sich selbst in der Weltentwicklung vermitteln zu lassen. Die hochmüthige Erhebung gegen die christliche Wahrheit hatte die größte Strafe, Verblendung und hochmüthige Unwissenheit zur Folge. Für

die Deutschen bleibt es eine ewige Schande, daß Kant und Fichte, Schelling und Hegel die Idee des göttlichen Mittlers, des Gottmenschen Jesus Christus, nicht nur nicht kannten, sondern ganz im polytheistischen oder pantheistischen Sinne umdeuteten und damit jede Religion verkannten, sowie selbst die Philosophie bis zur Selbstvernichtung führten.

Christus, der Gottmensch, ist nicht eine Idee oder die abstracte Uridee, welche sich verendlicht und in einzelne Individuen auseinanderlegt; er ist kein bloser Mensch, worin diese Idee zuerst aufgegangen, sondern er ist das einzige und höchste und persönliche Urbild der Menschheit und der Menschengeschichte, der einzige Mittler zwischen Gott und den Menschen. Besteht allerdings die Religion nur im Wissen und bedenkt man selbst nicht, wie das Wissen entsteht, und lehrt man, daß nur Ein Wesen weiß, so muß man auch behaupten, daß die endlichen Wesen, welche sich als Gott wissen sollen, doch zugleich nicht wissen, oder daß keine Vermittlung besteht, weil es nicht zwei Personen gibt.

So einfach die christliche Wahrheit ist, eben so tief und unerschöpflich ist sie; sie befriedigt Verstand und Herz, den einfachen Gläubigen und den tief gehenden Forscher. Hier, in der Idee des Einen Mittlers und in ihren allseitigen Beziehungen sind prinzipial alle Probleme gelöst, welche alle wahre Philosophie von jeher zu lösen suchte.

Zweites Kapitel.

Von dem Wesen der Religion und ihrer Vermittlung.

§. 10.

22. Aus dem Wesen des Endlichen haben wir auf die Nothwendigkeit einer beständigen Vermittlung von Außen geschlossen und die höchste Vermittlung, welche zwischen Gott und der Creatur besteht, näher in ihrer Bedeutung entwickelt. Ohne Vermittlung ist ein System von Wesen nicht denkbar.

Nun haben wir aber den religiösen Rapport und die religiöse Vermittlung, welche die höchste in der persönlichen Vermittlung ist, näher zu bestimmen, und zwar zunächst im Allgemeinen oder dem Wesen nach von der Religion und ihrer Vermittlung, sodann von ihrer Entwicklung in der Zeit oder von den historischen Gestalten der Religion, endlich von der absoluten oder christlichen Religion zu sprechen.

I.

Von dem Wesen der religiösen Vermittlung.

§. 11.

23. Jede endliche Persönlichkeit muß sich selbst vollenden, und dieses ist ohne freie Selbstentscheidung nicht möglich. Aber es hängt

jede Entwicklung, wie wir sahen, von einer persönlichen Einwirkung, und jedes Fortbestehen von einer Vermittlung und Aneignung ab. Daher kann sich auch die Persönlichkeit, wenn sie bereits freithätig geworden, nicht wahrhaft ohne Zumittlung eines höheren Einflusses vollenden. Diese Vermittlung ist selbst ohne persönliche Hingabe nicht möglich; denn da Gott sich herabläßt, um Mittler dem Menschen zu sein, so sucht er ihn an sich zu ziehen und mit sich zu vereinigen, und die freie Creatur, welche sich wahrhaft vollenden will, ergreift dieses Mittel, um sich persönlich mit dem Mittler zu einigen.

24. In der persönlichen Hingabe an Gott und in der persönlichen Gemeinschaft mit ihm liegt aber die Religion, welche daher die wahre und einzig wahre persönliche Vollendung der freien Creatur ist; denn alle andern Formen, wie Kunst und Wissenschaft, sind äußerlicher und erfüllen nicht die schaffende Persönlichkeit selbst, sondern sind nur Producte von ihr. Selbst die menschliche Freundschaft steht höher; aber da keine Creatur die andere erfüllen kann, so ist nur die göttliche Freundschaft, die Religion, das innigste Leben des Creaturgeistes [1]).

Es ruht daher die Religion auf der Wechselseitigkeit zwischen Gott und der Creatur, sodann auf der Persönlichkeit, und endlich auf der persönlichen Vermittlung und Vereinigung, so daß eine Wissenschaft, welche die Wechselseitigkeit oder Persönlichkeit oder die Vermittlung negirt, auch die Religion negiren muß.

---

[1]) Dieser Begriff der Religion, den die bisherige Theologie und Philosophie nicht zur wissenschaftlichen Anwendung brachte und zum Mittelpunkte der religiösen Wissenschaft erhob, vermittelt die scholastische und mystische Theologie, enthält nicht nur die innigste Erfassung der Religion, sondern auch den Mittelpunkt für das religiöse Leben und die Grundbestimmung, worauf sich die gesammte und einzelne Gliederung der Religion gründet. Hier ist das sachliche, objective Moment mit dem wissenschaftlichen oder speculativen auf die innigste Weise verknüpft. — Diese Bestimmung, daß die Religion ein persönlicher Lebensbezug zwischen Gott und der Creatur ist, gilt von jeder Stufe der Religion. Hätte Gott den Menschen nicht zur Kindschaft erhoben, so wäre doch ein niederer Bezug zwischen Gott und der Creatur bestanden; denn, wenn der Geist nicht auch zur Anschauung Gottes gelangte, so könnte er doch ohne persönliche Einigung durch Verehrung, Anbetung und Liebe gegen Gott, wenn sie auch eine nur natürliche ist, nicht natürlich selig sein. Diese mögliche Naturreligion ist von der gegenwärtigen wahren Naturreligion wesentlich verschieden. — Wenn Denzinger (vier Bücher von der religiösen Erkenntniß, Würzburg 1856, I. B. S. 9.) über den Begriff der Religion als einer realen und wechselseitigen Verbindung mit Gott unvernünftig, wie über Anderes, abspricht, unbekümmert, daß von einem alten und neuen Bunde Gottes, von seiner Herablassung und Liebe die Rede ist, weil sie ein moralisches und allein subjectives Verhältniß sei, so kann wohl ein Kantianer und Rationalist, aber kein wahrer Christ damit einverstanden sein. Dagegen lehrt C. Passaglia comment. V. §. 21: Plurima sunt eaque ponderis omnino maximi, quae flagitant, ut justorum cum Deo societas atque conjunctio non moralis solum, verum etiam realis atque ontologica existimetur.

25. Daher wird die Religion als ein Bund zwischen Gott und den Menschen, welcher also auf freier Hingabe ruht, bezeichnet; denn der alte und neue Bund, das alte und neue Testament, bedeuten die vorchristliche und christliche Religion. Es ist aber dieses kein äußerer Bund, für äußere Zwecke geschlossen, um sich gegen Feinde zu vertheidigen oder um ein Eigenthum zu erwerben, sondern der innigste Freundschafts- und Lebensbund, der das persönliche Leben und die höchste Vollendung und Seligkeit der Creatur selbst bezweckt. Wo aber ein Bund besteht, da wird die Persönlichkeit und eine Vermittlung vorausgesetzt.

Als daher Christus den neuen oder vollendeten Bund schloß, gründete er ihn bei dem Abendmahle vor seinem Leiden, indem er sein Leben den Jüngern selbst in den Gestalten von Brod und Wein mittheilte, und bei der Austheilung des Kelches sprach: „Trinket alle daraus; denn dieses ist mein Blut, das des neuen Bundes, das für Viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden“ [1]). Kann es aber eine innigere Lebensgemeinschaft geben, als die ist, daß der einzige Mittler selbst von seinem Leben den Verbündeten mittheilt und sie eines höheren Lebens theilhaftig macht? Daher bezeichnete sich Christus [2]) selbst als das Brod des Lebens, als das lebendige, vom Himmel herabgekommene Leben, und er erklärte, daß Jeder, welcher von diesem Brode ißt, in Ewigkeit lebe; daß das von ihm zu ertheilende Brod sein Fleisch sei, das er für das Leben der Welt hingeben werde.

Daher wird die Religion geradezu als dieses persönliche und höhere Leben, welches in Ewigkeit dauern wird, bezeichnet. Christus [3]) selbst nennt sich, wie den Weg und die Wahrheit, so auch das Leben. Er ist aber wie die absolute Wahrheit, so auch das absolute Leben, das sich allein selbst genügt, woran also durch Zumittlung das relative Leben Antheil haben muß. Indem also das absolute Leben Mensch wurde, machte es sich zum Mittler, und in diesem Wechselbezuge zwischen Gott und der freien Creatur besteht die Religion. Daher erhob uns Christus zur Gemeinschaft mit Gott dem Vater und dem heil. Geiste, wie mit sich, und daher nennt der Apostel Johannes Christus das ewige Leben, welches erschienen, und uns mit Gott in Verbindung setzte [4]).

---

1) Matth. 26, 27: — *πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες· 28. τοῦτο γάρ ἐστι τὸ αἷμά μου, τὸ τῆς καινῆς διαθήκης, τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυνόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.*

2) Joann. 6, 48—58.

3) Joann. 14, 6: *ἐγώ εἰμι ἡ ὁδος καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή· οὐδεὶς ἔρχεται πρὸς τὸν πατέρα, εἰ μὴ δἰ ἐμοῦ.* —

4) I. Joann. 1, 2: *καὶ ἡ ζωὴ ἐφανερώθη, καὶ ἑωράκαμεν καὶ μαρτυροῦμεν καὶ καταγγέλλομεν ὑμῖν τὴν ζωὴν, τὴν αἰώνιον, ἥτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα, καὶ ἐφανερώθη ἡμῖν.* — 3. *ὃ ἑωράκαμεν καὶ ἀκηκόαμεν, ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν, ἵνα καὶ ὑμεῖς κοινωνίαν ἔχητε μεθ' ἡμῶν· καὶ ἡ κοινωνία δὲ, ἡ ἡμετέρα, μετὰ τοῦ πατρὸς καὶ μετὰ του υἱοῦ αὐτοῦ, ἰησοῦ χριστοῦ.*

Die Religion erfüllt den ganzen Menschen, und erzeugt das Gebet als inneren Gottesdienst, und das Opfer als äußeren Gottesdienst. Aber Gebet und Opfer finden sich bei jeder Religion. Es ist also die Religion der persönliche, daher vermittelte Rapport und Lebenszug zwischen der absoluten und relativen Persönlichkeit, und nur in dieser innigsten Gemeinschaft besteht das Wesen der Religion.

II.

Von der historischen Entwicklung der Religion.

§. 12.

26. Die Thatsache, daß kein Volk ohne Religion, ohne Verehrung eines höchsten Wesens, ohne Glauben an eine ewige Vergeltung je bestanden, weist auf die Bestimmung und bedingte Nothwendigkeit der Religion für alle Menschen hin, so daß die Gottesläugnung, der vollendete Atheismus, ganz gegen die natürliche Anlage ist und daher auch nur sporadisch, bei geistig verbildeten Individuen, vorkommt.

So allgemein der Glaube an Gott, so allgemein ist auch die Religion; denn aus dem Glauben an Gott folgt nothwendig die Gottesverehrung, die Hingabe an Gott. Erst der Rationalismus hat beides getrennt. Es fragt sich aber, welche Formen, Arten und Stufen der Religion überhaupt möglich seien.

Da die Religion in der Hingabe der Persönlichkeit an Gott besteht, so richtet sie sich nach der Erkenntniß Gottes. Der vollendete Atheismus, welcher Gott theoretisch läugnet, kann keine Religion erzeugen, obwohl der Atheist auf andere Objecte die Gott negirte Ehrfurcht und Verehrung überträgt. Hier treten Hirngespinnste an die Stelle des persönlichen Gottes, zum mindesten eine blinde Naturkraft. Es kann aber auch ein höchstes und persönliches Wesen angenommen werden, ohne daß ein religiöser Glaube und eine Gottesverehrung vorhanden ist. Dieses ist z. B. bei dem Kantischen Rationalismus der Fall, welcher den Menschen so sehr erhebt, daß er weder eine Gnade, noch ein Gebet, noch ein Opfer, noch göttliche Pflichten anerkennt. Es kann aber selbst ein wahrer und religiöser Glaube an Gott vorhanden sein, ohne daß er in das Leben und in die Werke übergeht.

Abgesehen von diesem theoretischen und praktischen Atheismus kann es nur zwei Klassen von Religionsformen geben; denn die eine Klasse, welche sich auf den Glauben an den Einen und lebendigen Gott gründet, muß ebenso sehr Wahrheit enthalten, wie jene Formen, welche nicht auf den Einen Gott sich gründen, nothwendig falsch sind. Es unterscheidet sich aber der theoretische und praktische Pantheismus und Polytheismus von dem Atheismus wesentlich dadurch, daß der

erste die höchste Verehrung auf Objecte, die er für Gott hält, überträgt und somit nur im Objecte irrt, während der Atheismus das Dasein Gottes und den religiösen Glauben an ihn in jeder Form in Abrede stellt.

27. Was den Stufengang in der Religion anlangt, so findet sich ein solcher sowohl bei dem Glauben an den wahren, als bei jenem an einen falschen Gott. Der religiöse Cult kann sich auf leblose Gegenstände, wie im Fetischismus, oder auf die belebte Natur, auf die Gestirne, oder die Thiere, wie endlich auf die Menschen, in der Selbstvergötterung, beziehen. Alle diese Formen weisen die Mythologien auf. Wenn aber die praktische Gottesverehrung zurücktritt und eine innere wird, wenn in einem verbildeten Geiste der Glaube entsteht, daß nur Begriffe und ähnliche Formen das Wahre seien, so bildet sich ein mehr theoretischer Polytheismus oder Pantheismus in der Form des Panlogismus oder Begriffsabsolutismus. Dieser nähert sich dem Atheismus und ist es im Wesen, soferne alle Begriffe, worauf sich die Religion stützt, umgedeutet und verkehrt werden. Nur den Schein der Religion hat er vor dem puren Atheismus voraus, während der Atheismus eines L. Feuerbach, welcher die Materie für das Höchste hält, mit dem Fetischismus auf gleicher Linie steht.

Was den Stufengang in der wahren Religion anlangt, so ist dieser von selbst einleuchtend, soferne es nicht immer ein Christenthum gegeben und doch eine wahre Religion existiren mußte. Da aber das Judenthum den Erlöser verkündete und auf denselben vorbereitete, so muß es die wahre vorchristliche Religion sein; da aber ferner das Judenthum nicht immer bestanden, sondern als solches erst durch Moses begründet wurde, so muß es eine wahre vormosaische Religion, welche die Patriarchen von Adam bis Moses hatten, gegeben haben. Diese Religion, welche sich auf die Uroffenbarung im Paradiese gründet, ist die wahre und historisch wirkliche Naturreligion, die primitive Religion, welche nicht mit der Vernunftreligion, die einige auch Naturreligion nennen, zusammenfällt. Denn eine blose Vernunftreligion hat nie bestanden und kann nie bestehen, weil sich alles Gottesbewußtsein doch mittelbar auf die Uroffenbarung gründet, und weil die Religion bei jedem Volke sich auf historische oder positive Thatsachen gründet. So ist der Gottesdienst bei jedem Volke ein äußerer und positiv bestimmter, wenn auch die historische Begründung nicht Gott selbst zum Urheber hat.

Die polytheistischen Religionen sind keine Vernunftreligionen, sondern pseudopositive, durch bloses Menschenwerk eingeführte und erhaltene, an sich unvernünftige Religionen, denen die von Gott gesetzten wahren Stufen der Religion in der Ur- oder Naturreligion,

in der mosaischen und christlichen entsprechen. Daher ist es an sich, wie für das Verständniß der christlichen Religion höchst ungeeignet, das Christenthum eine positive Religion zu nennen und den Vernunftreligionen entgegenzusetzen; denn solche Vernunft- oder Naturreligionen gab es nicht und konnte es nicht geben, weil ohne positiv Vorliegendes keine Vernunftentwicklung entsteht und jede Volksreligion positiv, wenn auch pseudopositiv ist.

Damit wird aber nicht in Abrede gestellt, daß der Mensch aus der Weltbetrachtung sich zur Erkenntniß und zum Glauben an Gott und zum Pflichtbewußtsein der höchsten Verehrung Gottes erschwingen kann; nur wird das Bestehen der wahren oder falschen positiven Religion als das Mittel, wodurch diese Natur- oder Vernunftreligion entsteht, angesehen.

III.

Von dem Wesen der absoluten oder christlichen Religion.

§. 13.

28. Besteht das Wesen der Religion in der persönlichen Hingabe und Vereinigung der relativen mit der absoluten Persönlichkeit, so muß dieses Merkmal bei jeder, theilweise auch bei der falschen Religion sich wiederfinden, was in der That der Fall ist, indem man durch Gebet und Opfer sich in jeder Religion Gott geneigt zu machen suchte.

Es fragt sich aber, inwieferne alle diese historischen Religionen doch nur Eine sind, und wo sie ihren Mittelpunkt haben. Um diese Frage zu lösen, müssen wir auf den Urheber der Religion zurückgehen. Gott allein ist ihr Urheber, indem er sich zu den Menschen herabläßt, sie äußerlich belehrt und zur Persönlichkeit erhebt, indem er ihnen seinen Willen verkündet, indem er ferner sie innerlich erleuchtet und mit seiner Gnade erfüllt. Da nun Gott nur Einer ist, so kann es auch nur Eine wahre Religion zu aller Zeit geben.

29. Aber obwohl es nur Eine Religion gibt, weil der Urheber derselben nur Einer ist, so kann es doch einen Stufengang oder eine Entwicklung geben; denn da die Religion nur durch die Herablassung oder Vermittlung Gottes zu Stande kommt, aber in dieser Vermittlung ein Fortgang möglich ist, so können die verschiedenen religiösen Formen, die sich auf den Glauben an den wahren Gott gründen, nur Stufen oder Modificationen in dem religiösen Prozesse sein. Da aber der Mittler, welcher Gott ist, zwar verschiedene Stufen ermöglicht, aber immer Einer und derselbe ist, so gibt es nur Einen Glauben und Eine Religion, wie Einen Gott und Einen Mittler, obwohl der

Stufen mehrere sind[1]). Dieser Eine und höchste Mittler ist Jesus Christus, der Sohn Gottes, welcher Mensch geworden, um die Erhebung zu nachbildlichen Söhnen Gottes den Menschen zu verdienen; Christus ist daher der Gottmensch, der zweite, vollkommene Adam oder Mensch, der himmlische oder urbildliche Mensch. Denn von der Vereinigung der Gottheit und Menschheit in Christus ist die religiöse oder persönliche Vereinigung nur ein Nachbild oder Abbild.

Es ist daher Christus der einzige Mittler für alle Menschen von dem ersten bis zum letzten, ja selbst für die guten Geister, indem er auch ihr Haupt und Mittler, wenn auch nicht ihr Erlöser ist; denn einer Vermittlung bedürfen auch die Geister ebenso sehr, als die Menschen, weil sie Geschöpfe sind und als solche ohne höheren Einfluß nicht fortbestehen können. Daher ist Christus das Haupt und der Mittler der gesammten Creatur, wie ihr Urbild; aber für die Menschen ist Christus auch Erlöser, insoferne er sie von der Sünde befreite und von dem Falle erhob, indem er sich ihnen aus freier Huld hingab.

30. Daher besteht auch nur Eine Kirche, in welche alle freien Creaturen, die reinen Geister, wie die Menschen, aufgenommen werden, soferne sie Christo, dem Haupte und Einen Mittler, unterworfen und Nachbilder von ihm sind. Daher kann keine freie Creatur ohne Christus selig sein oder werden; alle Menschen fanden vor Christus ihr Heil nur durch Hilfe des Logos und insoferne sie einen Erlöser erwarteten, und finden nach Christus nur durch Christus ihre Seligkeit, indem sie an ihn als den Weltheiland glauben. Christus ist es, der Alles in Allem erfüllt und zur Einheit, zur Einen Kirche erhebt[2]). Auch die heidnischen entarteten Religionen haben den Glauben an einen künftigen Erlöser in mannigfaltigster Weise ausgesprochen, und es mußte sich wohl, seitdem Gott schon im Paradiese einen Erlöser verheißen, auch diese Verheißung selbst im Heidenthume, so sehr es sich in dem Glauben und in der Verehrung Gottes verirrt hatte, fortpflanzen.

31. Weil daher in Christus, als dem Gottmenschen, das Urbild der Religion erschienen, so ist auch alle Religion in ihm und durch

---

1) I. Timoth. 2, 5: Unus enim Deus, unus et mediator Dei et hominum, homo Christus Jesus. — Eph. 4, 5: Unus Dominus, una fides, unum baptisma, 6. unus Deus et Pater omnium, qui est super omnes et per omnia et in omnibus nobis. —

2) Eph. 1, 9: — proposuit in eo, 11. in dispensatione plenitudinis temporum, instaurare (ἀνακεφαλαιώσασθαι) omnia in Christo, quae in coelis et quae in terra sunt, in ipso; — 20. quam operatus est in Christo, suscitans illum a mortuis et constituens ad dexteram suam in coelestibus, 21. supra omnem principatum etc. 22. Et omnia subjecit sub pedibus ejus; et ipsum dedit caput supra omnem ecclesiam; 23. quae est corpus ipsius et plenitudo ejus, qui omnia in omnibus adimpletur.

ihn so weit vollendet, als eine größere Vereinigung mit Gott, als die durch Christus verdiente ist, nicht eintreten kann. Es kann daher nur mehr auf Seite der Menschen eine Durchbildung und Aneignung und Entwicklung stattfinden; die göttliche Vermittlung hat in Christus ihre Spitze erreicht. Sollte eine neue Religion eintreten, so müßte sie angeblich entweder ganz neu oder nur eine höhere Stufe sein; allein eine ganz neue Religion ist nicht denkbar, weil der Gott, an den wir zu glauben und mit dem wir uns zu vereinen haben, immer und für alle Zeiten derselbe ist, und weil auch der Mittler nur derselbe sein kann. Auch eine neue Stufe in der religiösen Entwicklung ist nicht denkbar; denn erstens müßte sie in der gegenwärtigen Religionsstufe vorhergesehen sein, wie in der mosaischen und vormosaischen die christliche vorherverkündet war. Aber eine solche Vorherverkündung gibt es nicht; vielmehr enthält die vormosaische, jüdische und christliche Religion die gerade entgegengesetzte Lehre, daß mit dem erschienenen Welterlöser die höchste Stufe erstiegen sei. Zweitens ist es unmöglich, eine höhere Vereinigung mit Gott herbeizuführen, als die durch Christus ermöglichte ist.

Daher ist die christliche Religion die Eine und absolute, die höchste und Weltreligion.

Drittes Kapitel.

Von dem Wesen des christlichen Glaubens und seiner Vermittlung.

§. 14.

32. Ist Christus der einzige Mittler zwischen Gott und den Menschen und das Urbild der Menschheit, so muß er sich in den Menschen gleichsam abdrücken und wiederholen, und daher muß die Gesinnung des Menschen, welche das Urbild Christi in sich wiederholt, eine christliche oder Christi, dem Urbilde, entsprechende sein. Diese christliche Gesinnung heißt Glaube, welcher der erste religiöse Act und das Prinzip des christlichen Wollens und Wirkens ist.

Weil das Wesen des christlichen Glaubens die Grundlage für die christliche Pistik bildet, so haben wir es nach seiner Stellung im religiösen Leben, nach seiner persönlichen Vermittlung, und nach seinem Stufengange im religiösen Leben näher zu bestimmen.

I.

Von der Stellung des christlichen Glaubens im religiösen Leben.

§. 15.

33. Christus ist der einzige Mittler zwischen Gott und Menschen, das Urbild der Menschen und der Welterlöser. Nach unserer früheren

Bestimmung ist der Begriff des Mittlers weiter, als jener des Erlösers; denn er bezieht sich auf das Bedürfniß der freien Creatur überhaupt, während sich der zweite Begriff auf das Bedürfniß des gefallenen Geschöpfes gründet.

Für freie Wesen bezieht sich aber diese Vermittlung und Erlösung auf die Persönlichkeit oder die persönliche Vollendung und Beseligung durch die absolute Persönlichkeit. Aber gerade diese Selbstvollendung ist das Zueigensein oder die Verbindung mit Gott; die Hingabe und Weihung an Gott ist der Anfang dieses Lebens, wie die vollendete Verknüpfung das Endziel.

Der Gottmensch und absolute Mittler stellt aber dem Menschen die Aufgabe, welche er im Erdendasein lösen soll, beständig vor Augen; aber er zeigt ihm auch den Weg und das Mittel, wodurch er sie realisiren kann, nämlich sich selbst und die Heiligungsgnade, welche er durch seinen Erdenwandel verdient hat und die er dem Menschen zuwendet. Indem sich der Mensch die Erlösungsgnade zueignet, macht er sich zu einem Nachbilde Christi und zu einem Tempel Gottes, oder er macht Gott und Christus zum Herrn und König über seine freie Persönlichkeit. Daher ist Christus der Weg, weil er Mittler ist, oder Niemand zum Vater kommt, als durch ihn; er ist die Wahrheit, insoferne er durch sein persönliches Wort und durch sein Wirken, wie durch seine Person unsere Bestimmung uns vor Augen stellt; endlich ist er das Leben und der König, insoferne er die sich ihm hingebende Persönlichkeit mit seinem Leben erfüllt und über sie herrscht.

34. Indem nun der Mensch sein Urbild betrachtet, Christus als Gottmenschen und Weltheiland, als Lehrer, Priester und König oder als einzigen Mittler für seine persönliche Vollendung anerkennt, so heißt diese Anerkenntniß religiöser oder christlicher Glaube, oder was dasselbe ist, religiöse, christliche, gläubige Gesinnung. Das Object, worauf sich der Glaube gründet, ist die Religion selbst, oder die persönliche Vollendung durch Vermittlung der göttlichen Gnade und die persönliche Verbindung mit der absoluten Persönlichkeit. Das subjective Verhalten zu diesem religiösen Rapporte ist aber nicht in jeder Beziehung ein religiöses; denn das blose Erkennen, daß der Mensch diese Aufgabe zu realisiren habe, und daß er sie nur durch Christus realisiren könne, wenn er seinem Urbilde ähnlich werde, ist noch nicht Religion oder religiös, sondern es muß der Wille hinzukommen, welcher diese Erkenntniß zu einer persönlichen Angelegenheit macht oder sie erfaßt und als wahr anerkennt und mit Willen oder freiem Antriebe sie festhält. Bezieht der Mensch das, was er für nothwendig zu seiner Seligkeit hält, auf sich selbst mit freiem Ent-

schlusse, oder macht er die Verstandeserkenntniß zu einer persönlichen Anerkenntniß, so ist der religiöse Glaube vorhanden, der aber ohne innere Gnade nicht möglich ist[1]).

Auch der blos menschliche Glaube ist eine solche Subjectivirung oder Ergreifung dessen, was man persönlich wünscht oder erwartet. Auf keinen Fall heißt Glauben nur etwas aus unzureichenden Gründen annehmen; denn auch der menschliche Glaube kann trotz entgegengesetzter Gründe vorhanden oder nicht vorhanden sein. Wenn der Mensch, welcher von Jemanden, welchen er hochschätzt, etwas Beeinträchtigendes hört, erklärt, nachdem die Thatsache noch nicht absolute Gewißheit erlangt hat: Das weiß ich wohl, oder das wußte ich wohl, aber ich glaubte es nicht; so drückt er seine persönliche Ueberzeugung aus. Ein Richter ist persönlich von der Unschuld oder Schuld eines Angeklagten überzeugt; aber die äußeren Thatsachen begründen die Schuld oder Unschuld nicht absolut. Nur wenn die höchste Gewißheit vorhanden ist, gibt es keine Wahl mehr zwischen Glauben oder Nichtglauben, sondern das Gewisse muß anerkannt werden.

35. Nur bei Objecten, die keine persönliche Beziehung zulassen, z. B. bei rein äußeren und historischen Thatsachen, z. B. daß es einen Augustus gegeben, läßt sich keine Subjectivirung denken, sondern die ganze Thätigkeit beschränkt sich auf das Objective. Weil aber die religiösen Wahrheiten für die Persönlichkeit vom höchsten Interesse sind, so kann außer dem objectiven Wissen und Glauben auch ein subjectives Verhalten, eine Aufnahme in die Persönlichkeit, stattfinden. Wie es sich von selbst begreift, muß die Wahrheit eine vermittelte sein; denn was man sieht, glaubt man nicht, so weit man es sieht, weil das Gesehene anerkannt werden muß.

Die Erkenntniß, welche wir durch das Lehramt Christi haben und die sich auf die ganze Religion bezieht, und welche wir in Bezug auf Christus und sein Verhältniß zu uns besitzen, ist aber eine vermittelte, welche daher überhaupt einen Glauben zuläßt, und sodann von der Art, daß sie die persönliche Vollendung des Menschen betrifft; daher muß diese Erkenntniß, deren Mittelpunkt Christus, das Urbild ist, in die persönliche Gesinnung aufgenommen, eine religiöse und christliche sein.

---

[1]) S. August. Enchirid. cap. 20: Errare dicunt Academici eum, quisquis assentitur incertis, nihilque certum esse in hominum visis propter indiscretam similitudinem falsi, etiam si quod videtur, forte sit verum, acutissimis quidem, sed impudentissimis conflictationibus disputant. Apud nos autem: Justus ex fide vivit (Habac. 2, 4; Rom. 1, 17). At si tollatur assensio, fides tollitur; quia sine assensione nihil creditur. Et sunt vera, quamvis non videantur, quae, nisi credantur, ad vitam beatam, quae nonnisi aeterna est, non potest perveniri.

II.

Von der persönlichen Vermittlung des christlichen Glaubens.

§. 16.

36. Im christlichen Glauben ist das Wissen der zu glaubenden Wahrheiten von der Anerkennung oder persönlichen Aufnahme derselben oder von dem Glauben, als religiöser Tugend, wohl zu unterscheiden. Es bedarf daher der Glaube einer doppelten Vermittlung, einer mehr äußeren und theoretischen und einer mehr inneren und praktischen, so jedoch, daß bei der praktischen die theoretische Vermittlung mitgesetzt ist. Endlich hat der Glaube im religiösen Leben als Grund und Wurzel desselben noch eine besondere Entwicklung.

Die erste Beziehung, nämlich jene auf die zu glaubende religiöse Wahrheit, erfordert eine äußere objective Vermittlung und eine zuverlässige Autorität, welche die religiöse Wahrheit beständig lehrt und von Geschlecht zu Geschlecht fortpflanzt. Denn obschon der Mensch, wenn er in der Gesellschaft ist, Vieles aus sich erkennen kann, so hat er doch selbst in diesen Wahrheiten, welche ihm zunächst und unmittelbar zugänglich sind, ohne äußere Autorität keine vollkommene Sicherheit; aber überdieß gibt es Wahrheiten, welche der Mensch aus sich selbst nicht zu erkennen vermag, sondern wozu er der Geschichte bedarf. Wenn z. B. in allen Religionen ein Erlöser erwartet wird, so weiß der Mensch von seiner Ankunft nur durch die Geschichte oder durch eine specielle göttliche Belehrung. Weil daher Christus selbst sichtbar den Menschen unterrichtete, so muß dieser Unterricht durch ein sichtbares Organ durch die ganze Geschichte sich fortpflanzen, weßhalb Christus eine lehrende Kirche, die bis zum Weltende fortdauern sollte, einsetzte, nämlich die Apostel, deren Haupt Petrus, und ihre Nachfolger [1]). In der Kirche lebt also das Wort Christi ununterbrochen fort, und es wird Jedermann zu Theil, welcher die Kirche hört. Die Nothwendigkeit einer äußeren Vermittlung und Autorität dauert aber für Jedermann, nicht blos für die Ununterrichteten, fort, weil ohne Grundlage keine Fortbildung möglich, und der Mensch an die sichtbare Societät angewiesen ist.

Das fortlebende Wort Christi ist auch die Ursache, daß der Mensch, der über seine religiöse Verbindung Aufschluß erhält, in den Stand gesetzt wird, sich der historischen Gründe, warum er die von

---

[1]) Matth. 28, 18: Et accedens Jesus locutus est eis, dicens: Data est mihi omnis potestas in coelo et in terra. 19. Euntes ergo docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti, 20. docentes eos servare omnia, quaecumque mandavi, vobis; et ecce! ego vobiscum sum omnibus diebus, usque ad consummationem saeculi. —

der Kirche gelehrte Wahrheit als Wort Gottes und Christi anerkennt, bewußt zu werden. Es ist nicht die Schuld der christlichen Wahrheit, wenn der Rationalist bei dieser Untersuchung die Möglichkeit der Offenbarung und der Wunder, die Nothwendigkeit einer äußeren Belehrung in Abrede stellt und somit seine selbst ersonnenen Gründe der objectiven Wahrheit entgegenstellt.

37. Weiß nun der Mensch, was Gottes und Christi Wort sei, und weiß er dieses nur durch eine objective und subjective Vermittlung, so folgt die praktische Vermittlung, oder der Mensch anerkennt diese christliche Wahrheit, weil sie von Gott stammt. Diese Anerkenntniß ist eine religiöse Tugend, welche ohne Gnade Gottes nicht möglich ist, und ist verschieden von dem Urtheile, daß eine Lehre von Gott stamme. Nicht die Erkenntniß der Glaubenswahrheit oder die Einsicht, daß Gott etwas geoffenbaret habe, sondern die Zustimmung oder die Ueberzeugung (assensus) durch den Willen zu dieser erkannten Wahrheit begründet das Wesen des Glaubens, woraus man sieht, daß die blose Erkenntniß der Glaubenswahrheit voranzugehen und den Glaubensact zu begleiten hat.

38. Die dritte Vermittlung bezieht sich auf das religiöse Leben oder auf die vollständige Hingabe der Persönlichkeit an Gott. Es erzeugt nämlich der Glaube die Hoffnung und die Liebe zu Gott; in diesen drei Acten liegt aber die vollständige Hingabe und Vereinigung mit Gott oder das religiöse Leben, die Religion. Davon ist der Glaube die Grundlage, und selbst der erste religiöse Act, der aber für sich selbst die ganze Persönlichkeit nicht erfüllt, sondern nur mit der Hoffnung und Liebe das ganze religiöse Leben begründet. Damit aber der Glaube die Ursache oder die Wurzel und das Fundament von der Hoffnung und von der Liebe zu Gott sein könne, muß er allgemein sein, oder nicht auf eine besondere Wahrheit, z. B. daß Gott Weltschöpfer ist, sondern auf ihre Gesammtheit und ihre Einheit in der religiösen Vermittlung sich beziehen. Er stellt nämlich Gott als höchstes Wesen, als Richter und als höchstes Gut vor und bezieht diese Wahrheit auf den Menschen, der zur Seligkeit durch Gott bestimmt ist; er lehrt ebenso, daß und wie diese Seligkeit durch Christus zu erwerben ist. So entsteht, wenn der Mensch sich zum Erlöser und zu Gott hinbewegt, die Hoffnung auf die Erlösung und Seligkeit und die Liebe zu Gott, womit die Hingabe vollendet ist.

Dieses ist die Lehre des heil. Paulus [1]) über den Glauben, wie die der Kirche. Nicht eine abstracte Wahrheit, sondern alle Wahr-

[1]) Hebr. 11, 1: Est autem fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium. — 6: Sine fide autem impossibile est placere Deo; credere enim oportet accedentem ad Deum, quia est et inquirentibus se remunerator sit.

heiten, die sich auf die religiöse Persönlichkeit beziehen, sind das Object für diesen Glauben, wie man immer in der Kirche gelehrt. So sagt die teutsche Theologie von Berthold von Chiemsee [1]): „Des Menschen Heil ist anzufahen mit natürlichem Gesetz, nämlich das Böse zu lassen, das Gute zu thun und in fürsichtigen Tugenden zu leben; darnach aufzubauen mit dreien geistlichen Tugenden, in denen unser Heil bleibt, wie Paulus beschleußt: Nunmals bleibt Glaube, Hoffnung und Liebe. Dieselbe Liebe ist unter ihnen das Größte. Der Glaube fürchtet die Strafe, besonders das ängstliche Gericht Gottes, wodurch der Mensch geursacht wird, sich vor Sünden zu hüten, erstlich aus knechtlicher Furcht. Darnach zieht die Hoffnung des Ewigen den Menschen von zeitlicher Wollust ab. Daraus entspringt das Größte, nämlich die Liebe, die das Herz anzündet, Alles das zu hassen, was wider Gott ist, und denselben über alle Dinge zu lieben, ihn nicht mehr knechtlich, sondern kindlich zu fürchten, nicht von wegen Vergeltung, sondern von wegen seiner selbst als des höchsten Gutes. Dergestalt ist der Glaube unseres Heiles Anfang und Grund, nachdem er anzeigt das göttliche Gericht, wodurch der Mensch in Furcht fällt. Er zeigt auch an die göttliche Barmherzigkeit; dieselbe gibt dem Gläubigen die Hoffnung. Die Hoffnung geht auf die Gnade und Gabe Gottes. Daraus folgt die Liebe; dieselbe beschleußt des Menschen Heil“ [2]).

[1]) Im ersten Kapitel, III. Dieses schätzbare, bisher wenig bekannte Buch stammt aus dem Anfange des sechzehnten Jahrhunderts, erklärt die ganze christliche Lehre mit besonderer Berücksichtigung der damals auftauchenden Irrlehren und zwar in deutscher, kräftiger und einfacher Sprache. Die daraus entnommenen Stellen geben wir nur etwas verändert. Dieses kostbare Denkmal deutscher Wissenschaft aus damaliger Zeit erschien mit entsprechenden Einleitungen und Anmerkungen begleitet von Dr. W. Reithmeier und mit einem Vorworte von Dr. Fr. Windischmann unter dem Titel: Bertholds, Bischofs von Chiemsee, Tewtsche Theologey. München 1852. Literarisch-artistische Anstalt.

[2]) Man sehe, wie genau diese Lehre Bertholds, der vor dem Concile von Trient lebte, mit der Lehre dieses Concils übereinstimmt. Sess. 6. de justit. c. 6: Disponuntur autem ad ipsam justitiam, dum excitati divina gratia et adjuti fidem ex auditu concipientes, libere moventur in Deum, credere vera esse, quae divinitus revelata et promissa sunt, atque illud inprimis, a Deo justificari impium per gratiam ejus, per redemptionem, quae est in Christo Jesu, et dum peccatores se esse intelligentes, a divinae justitiae timore, quo utiliter concutiuntur, ad considerandam Dei misericordiam se convertendo, in spem eriguntur, fidentes, Deum sibi propter Christum propitium fore, illumque tanquam omnis justitiae fontem diligere incipiunt, ac propterea moventur adversus peccata per odium aliquod et detestationem, hoc est, per eam poenitentiam, quam ante baptismum agi oportet; denique dum proponunt suscipere baptismum, inchoare novam vitam et servare divina mandata. De hac dispositione scriptum, est: Accedentem ad Deum etc. — cap. 8. Fides est humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis justificationis, sine qua impossibile est placere Deo et ad filiorum ejus consortium pervenire. —

Es setzt aber dieser Glaube, welcher der Grund der christlichen Hoffnung und Liebe ist, die zwei vorhergehenden Vermittlungen voraus, wodurch der Mensch das Glaubensobject erkennt und anerkennt.

III.

Von dem Stufengange des christlichen Glaubens.

§. 17.

39. Weil der christliche Glaube nur durch äußere und innere Vermittlung zu Stande kommt, so fragt es sich um die Grenzen dieser Entwicklung und um den Stufengang in diesem Prozesse.

Was die äußere Vermittlung des christlichen Glaubens anlangt, so kann keine christliche Wahrheit, z. B. daß Christus auferstanden, ohne Bezeugung durch die Kirche angenommen werden; soll aber der Kirche geglaubt werden, so muß unmittelbar erforscht werden können, daß die Kirche die von Christus gestiftete Anstalt für die Gläubigen sei. Die Thatsache, daß die Kirche und das Christenthum besteht, ist eine objective, die ebenso, wie eine andere Thatsache, ohne Autorität untersucht werden kann. Ebenso kann historisch geprüft werden, daß Christus der von den Juden erwartete Messias sei.

Aber diese historische Untersuchung, welche nothwendig zur Autorität der Kirche führt, ruht selbst auf dem Glauben, daß Gott sei, sich offenbaren und Wunder wirken könne, daß seine Gnade und Offenbarung nothwendig, und er das Endziel der freien Creatur sei. Ohne diesen Glauben ist kein Glaube an Christus, ohne den primitiven kein positiver möglich. Aber jenen primitiven Glauben kann der Mensch, unterstützt von der Gnade, und in die menschliche Gesellschaft versetzt, durch sich, ohne vorhergehende Autorität gewinnen, wie er durch historische Prüfung zur Autorität der Kirche geführt wird.

Die Autorität der Kirche resultirt erst aus dem Glauben, daß Gott, das höchste Wesen und Gut, sich offenbaren konnte, und aus der historischen Untersuchung, daß er sich wirklich geoffenbart, und wie er sich geoffenbart, und eine Kirche gestiftet. Ohne diesen Zusammenhang ist der Bestand und die Lehre der Kirche nur ein zu prüfendes Factum. Daher kann nur den Häretikern gegenüber, welche die vorangehenden Lehren annehmen, die Glaubenslehre auf die Autorität der Kirche gegründet werden, während die Lehre von der Kirche da abzuhandeln ist, wo sie im apostolischen Symbolum steht. Denn sie stützt sich auf den Glauben an Gott und Christus, und sie erscheint für Andersgläubige nur als eine historische Thatsache, bis jener Zusammenhang hergestellt ist; denn sonst ergäbe sich ein Zirkelbeweis. Die Gründe,

daß eine Lehre glaubwürdig sei, nämlich die Wunder und Weissagungen, werden an sich erkannt und geglaubt[1]).

In dieser Vermittlung stützt zwar jede Stufe die andere; aber doch muß eine Stufe unmittelbar feststehen, und diese bezieht sich erstens auf den Glauben an einen persönlichen Gott und zweitens auf die Nothwendigkeit und unmittelbare Erkennbarkeit der historischen Vermittlung. Der Glaube an den persönlichen Gott ruht auf keiner Autorität; aber der Glaube, daß Gott gesprochen und sein Wort glaubwürdig sei, ruht auf dem ersten Glauben, während die Thatsache, daß Gott gesprochen, auf historischem Wege erforscht werden kann.

Daher sind die ersten Glaubenswahrheiten natürliche oder primitive, die zweiten dagegen positive, und die dritten historische Wahrheiten, obwohl sie nach einer anderen Beziehung geoffenbarte sind. Daß Gott das höchste Gut sei, ist eine natürliche und geoffenbarte Wahrheit, obwohl sie zunächst eine natürliche ist, wie die Lehre, daß Christus auferstanden, eine historische und positive Glaubenswahrheit ist.

1) Monschein de fide divina, n. 34: Fides divina dividitur in naturalem seu acquisitam, quae elicitur dependenter a lumine mere naturali, et in supernaturalem seu infusam, quae elicitur dependenter a lumine supernaturali. — n. 35: Antequam actus fidei elicitur, regulariter praecedere debent multi alii actus tum intellectus, tum voluntatis; ut enim infidelis vel Judaeus credat e. g. hanc veritatem de se obscuram et captu difficilem: Christus est Deus, praerequiritur primo judicium credibilitatis speculativum, quo judicet, se prudenter agere affirmando, quod Deus revelaverit Christum esse Deum, et credendo, quod Christus re ipsa sit Deus. Hinc ante omnia docendus est geminas has veritates: Omne id est infallibiliter verum, quod Deus infinite veridicus revelat. Item, Deus infinite veridicus revelavit, Christum esse Deum. Prima veritas universalis habetur ex ipso lumine naturae, quod dictat Deum esse infinite sapientem seu determinatum ad omnia cognoscenda, prout sunt in se et simul infinite veracem sive determinatum ad rem revelandam, prout a se cognoscitur, adeoque falli et fallere nescium. Secunda veritas particularis cognosci debet ex motivis credibilitatis, id est, ex illis rationibus, quibus demonstrabimus mysteria nostrae religionis esse evidenter credibilia.

n. 36. Ex judicio credibilitatis speculativo sponte sua fluit secundum judicium credibilitatis practicum seu judicium credenditatis, quo infidelis aut Judaeus ulterius judicat, se honeste agere credendo, quod Christus sit Deus, imo se teneri hoc credere. Ex his sequitur tertio pia affectio, per quam intelligitur actus voluntatis, imperans intellectui, ut veritati cognitae quam firmissime assentiatur, non tam propter motiva credibilitatis, sed propter auctoritatem Dei revelantis. Quarto Deus infundit illustrationem supernaturalem suasivam, quae ex natura sua et modo repraesentandi summe certificat, quod Deus sit infinite veridicus et divinitatem Christi revelaverit. Quinto denique elicitur ipse actus fidei hoc vel simili modo: Credo Christum esse Deum, quia Deus infinite sapiens et verax hoc revelavit. In quo indivisibili actu simul divinitas Christi creditur propter solam auctoritatem Dei revelantis, et ipsa auctoritas ac revelatio divina per illustrationem suasivam proposita propter seipsam affirmatur, ut adeo nullum sit periculum, ne procedamus in infinitum aut in circulo ambulemus, ut haeretici frequenter objicere solent.

40. In Bezug auf die innere oder religiöse Vermittlung gibt es auch Stufen in den religiösen Wahrheiten; denn wie der Glaube die Hoffnung und Liebe erzeugt, so entsteht eine Glaubenswahrheit aus der anderen. Ist Gott das höchste Wesen, so ist er auch das höchste Gut, das Endziel der freien Creatur; wird Gott als das Endziel der Creatur gefaßt, so wird geschlossen, daß er das höchste Wesen sei u. s. w. Daher gibt es religiöse Wahrheiten, welche die anderen begründen, und einen anderen Zweig von Wahrheiten hervorrufen. Jene ersteren sind die eigentlichen Glaubenswahrheiten, die letzteren aber, welche aus den ersteren folgen und die persönliche Thätigkeit zum Objecte haben, sind die ethischen Wahrheiten, woraus man den Uebergang und den Zusammenhang der beiderseitigen Wahrheiten einsieht. Denn wie die ethischen Wahrheiten auch geglaubt werden, so werden die pistischen auch mit dem Willen erfaßt und anerkannt. Einige in der Mitte liegende Wahrheiten gehören zu beiden Klassen, z. B. daß Gott das Endziel aller freien Creatur sei, daß er dem Menschen das Gewissen eingepflanzt habe.

41. Wegen dieser Einheit im religiösen Leben lassen sich die Vermittlungsstufen auch nach dem Beweggrunde unterscheiden. Denn nach der absoluten Persönlichkeit gibt es, wie der heilige Augustin erklärte, ein credere Deum, Deo et in Deum. Der Glaube, welcher auf Gottes Wesenheit an sich geht, ist die Grundlage von dem positiven und er resultirt aus der natürlichen Erkenntniß. Der positive Glaube, wornach wir das glauben, was Gott geoffenbart, stützt sich auf den natürlichen und auf den historischen Beweis, der aus den Wundern hergenommen ist (motiva credibilitatis). Vermittelt dieser historische Beweis die Einsicht, daß Gott sich geoffenbart, so entsteht ein doppelt praktischer Glaube; der erste, welcher sich auf die Wahrheit bezieht, anerkennt die historisch erkannte Offenbarung, weil sie Gottes Wort ist, während der letztere auf die gesammte Offenbarung und auf das religiöse Leben sich bezieht und dieses Alles anerkennt, um selig zu werden oder wegen der religiösen Vollendung. Dieser Glaube, der sich auf Gott als das höchste Gut (in Deum) bezieht, ist persönlicher, denn der erste, welcher nur die Wahrheit als Gottes Wort anerkennt, und im eigentlichen Sinne religiös.

Ebenso glauben wir die Gottmenschheit Christi (Christum), seine Lehre (Christo) und an ihn, als unsere Hoffnung und unser Leben (in Christum). Indem wir Christus als Gottmenschen und den einzigen Mittler zwischen Gott und den Menschen, wie als das Urbild, welches sich in uns abdrücken soll, betrachten, so entsteht der christliche Glaube nach allen seinen Beziehungen, und dieser ist der vollendet theologische Glaube.

Reale Grundlage.

Von den Elementen der christlichen Pistik.

§. 18.

42. Bisher haben wir das Object unserer Wissenschaft und seinen Zusammenhang mit der Realwelt nach den Grundzügen kennen gelernt. Jetzt handelt es sich darum, die einzelnen Elemente, woraus die Glaubenswissenschaft besteht, näher zu bestimmen; denn das Wesen des christlichen Glaubens ist zwar der Mittelpunkt, aber an sich selbst enthält er mehre Elemente, weil er keine leere oder abstracte Einheit ist. Jedoch sind diese einzelnen Lehren, die im Wesen des christlichen Glaubens liegen, selbst nach dem Prinzipe der christlichen Glaubensvermittlung entweder objectiv oder subjectiv vermittelte. Die objective Vermittlung ist die geschichtliche, welche selbst doppelseitig ist, nämlich jene der lehrenden Kirche und jene, welche Kirchenmitglieder vollzogen haben, und welche der Geschichte angehört. Die subjective Vermittlung ist jene, welche ein Kirchenmitglied auf der Grundlage der kirchlichen Vermittlung vornimmt, und welche nicht eine blos historische Darlegung, sondern eine Weiterbildung oder sachliche Entwicklung ist. Dadurch unterscheidet sich die subjectivhistorische von der subjectivsachlichen Vermittlung; denn in ersterer Beziehung sind z. B. die Väter Zeugen des Kirchenglaubens, in letzterer aber Begründer der christlichen Wissenschaft.

Nur allein die kirchliche Vermittlung enthält die objectiven Elemente der christlichen Pistik; die von Kirchenmitgliedern vollzogene ist subjectiv und soweit sie der objectiven Vermittlung entspricht, objectivsubjectiv. Da aber der Glaube zu keiner Zeit ohne Vermittlung ist, so entsteht ein Stufengang oder eine Geschichte in der Pistik.

Da diese Lehre, welche unter der Bezeichnung von Quellen oder loci theologici und unter anderen Titeln behandelt wird, in der allgemeinen Grundlegung ausführlich zu entwickeln ist, so können wir hier nur das herausheben, was wir für unsere Wissenschaft zu wissen nothwendig haben; und wir haben zuerst von den objectiven, durch die

Kirche vermittelten Elementen, sodann von den subjectiven, der Wissenschaft angehörenden Elementen der christlichen Pistik, wie endlich von ihrer bisherigen Geschichte zu handeln.

Erstes Kapitel.

Von den objectivkirchlichen Elementen der christlichen Pistik.

§. 19.

43. Die von Christus gestiftete Kirche erhält und pflanzt die christliche Lehre immer bis zum Weltende fort; daher übermittelt sie die Grundlehren, worauf sich die Wissenschaft erhebt. Ohne unfehlbare Fortpflanzung und Erläuterung der christlichen Lehre wäre Christus für die nachfolgende Generation umsonst erschienen. Die blose Forterhaltung ist von der Erläuterung und Entwicklung der christlichen Lehre wohl zu unterscheiden. Wir handeln daher von der Aufgabe der Kirche, von der Fortpflanzung der christlichen Lehre oder von der mündlichen und schriftlichen Tradition, endlich von der Entwicklung und Erläuterung derselben oder von den kirchlichen Symbolen und Dogmen.

I.

Von der Aufgabe der lehrenden Kirche.

§. 20.

44. Ist der göttliche Unterricht, die Vermittlung der höheren Wahrheit und Weisheit, für das Geschlecht absolut nothwendig; so muß auch dieser Unterricht sich von Geschlecht zu Geschlecht unfehlbar forterhalten, weil nur die Wahrheit den Menschen befriedigen kann und die Gewißheit, daß er die objectivgöttliche Wahrheit erfahre. Die durch Menschen entstellte Wahrheit kann nicht genügen; sie muß aber doch von Menschen forterhalten werden. Daher muß es für die Uebermittlung der von Gott stammenden Wahrheit eine unfehlbare Autorität zu jeder Zeit von der Uroffenbarung im Paradiese bis zu Moses, von Moses bis zu Christus, und von Christus bis zum Weltende geben. Da aber die Wahrheit nur Eine und der Vermittler nur Einer ist, so kann es zu Einer Zeit auch nur Eine höchste Autorität geben, indem die höhere Stufe in der religiösen Entwicklung die vorhergehende aufhebt.

Da diese Nothwendigkeit für alle Zeiten besteht, so muß auch Christus ein unfehlbares Lehramt in seiner Kirche gegründet haben, welches bis zu seiner Wiederkunft zum Weltgerichte fortdauert. Christus hat aber ein solches Lehramt wirklich eingesetzt (Matth. 28, 20.). Es

ist nämlich die Kirche zwar der Leib Christi, d. h. alle Christo Einverleibten, mit ihm Verbundenen; aber doch bestehen in dem Leibe Christi Unterschiede, vornehmlich in der auf Erden pilgernden, nämlich einige Glieder sind Vorsteher, andere Untergebene. Die Vorsteherschaft der Kirche ist mit der Autorität Christi bekleidet in Bezug auf den gesammten religiösen Prozeß, also auch in Bezug auf die Lehre. Daher gibt es eine unfehlbare Lehrautorität in der Kirche, welche den höchsten Vorstehern der Kirche inhärirt.

Weil die Kirche das unmittelbare Werk Gottes und Christi ist, also einen Vorzug vor jeder menschlichen Gesellschaft hat, so muß auch die kirchliche Vorsteherschaft unmittelbar von Christus stammen; denn bei einer nur menschlichen Gesellschaft, welche gleichfalls ohne Oberherrschaft nicht bestehen kann, hat letztere keinen höheren Ursprung, als die Gesellschaft selbst. Es liegt zwar in der göttlichen Ordnung, daß überall eine Vorstandschaft sei; aber sie selbst kommt nur mittelbar von Gott, weil sich die Gesellschaft selbst eine Regierung nach beliebigen Normen, unter Voraussetzung der allgemeinen Naturgesetze, wählen kann. Die kirchliche Regierung aber kann in ihren wesentlichen Functionen keine Aenderung erleiden, weil sie nicht Menschenwerk ist.

Zu den wesentlichen Attributen der kirchlichen Vorstandschaft gehört aber das unfehlbare Lehramt, welches keiner Beschränkung und keiner Erweiterung über sein zugewiesenes Gebiet fähig ist.

45. Die Aufgabe, welche das unfehlbare Lehramt der Kirche zu lösen hat, ist aber eine dreifache. Zunächst soll die ganze Lehrsumme der christlichen Religion unversehrt, ohne Zuthat und ohne Wegnahme, erhalten werden, eine Aufgabe, welche allein oder an sich nicht gelöst werden kann, ohne daß die christliche Lehre der irrigen oder halben Entwicklung gegenüber im Einzelnen erklärt und erläutert, sowie gegen die offenen Irrlehren vertheidigt wird. Daher hat die Kirche zweitens die Aufgabe, die christliche Lehre nach dem Bedürfnisse der Zeit und des Ortes zu erläutern und zu entwickeln, und drittens die Aufgabe, die Irrlehren als widerchristliche auszuscheiden. Es kann aber die christliche Lehre, welche die ganze Gesinnung durchdringen soll, nicht erhalten oder fortgepflanzt werden, wenn eine Zeit ganz andere Anschauungen und Begriffe im Leben und in der Wissenschaft erzeugt, und daher eine Verwirrung oder ein Irrthum in der religiösen Gesinnung hervortritt. Wenn aber selbst das primitive Verständniß der religiösen Lehren erlischt oder sogar dieselben als irrig abgewiesen werden, so müßte offenbar in der hörenden Kirche der Glaube erlöschen, wenn er nicht sachgemäß und nach dem Zeitbedürfnisse erläutert und entwickelt würde.

Vermöge der nothwendigen Entwicklung der Lehre durch die

Kirche werden Sätze, welche bis zu einem Zeitpunkte nur als in dem allgemeinen Lehrcomplexe eingeschlossen geglaubt oder selbst bestritten wurden, zu Glaubenssätzen erhoben. Die Entwicklung ist mehr das positive, die Abwehr der Irrlehren mehr das negative Moment, während die blose Erklärung mehr auf die Erhaltung gerichtet ist; oder es können alle drei Functionen zusammen geübt werden, wie es auf der Synode von Trient der Fall war.

46. Die lehrende Kirche ist aber in allen Punkten, welche den Glauben und das sittliche Leben berühren, unfehlbar, ferner in den dogmatischen Thatsachen, oder in dem Beweise, daß eine bestimmte Schrift wirklich diese bestimmten Lehren enthalte, während sie in den rein historischen und persönlichen Thatsachen keine unfehlbare Autorität beansprucht. In den rein natürlichen Wissenschaften, z. B. in der Naturphilosophie, in der Astronomie und speculativen Philosophie, hat sie ebenfalls an sich keine Unfehlbarkeit; aber da alle Wissenschaften zusammenhängen und sich berühren, also auch religiöse Wahrheiten besprechen, so hat sie das Recht und die Pflicht, sich hier abwehrend (nicht erläuternd) gegen Lehren zu verhalten, welche z. B. die Einheit des Menschengeschlechtes oder die Existenz des Moses negiren, oder gegen den Materialismus und Idealismus, welche die Persönlichkeit, die Grundlage der Religion, verwerfen.

II.

Von der kirchlichen Fortpflanzung der christlichen Lehre.

§. 21.

47. Solange es eine christliche Religion auf Erden gibt, also bis zum Weltende, bedarf sie einer lebendigen Forterhaltung in der Kirche; denn nur die lebendige Gesinnung, der lebendige und persönliche Glaube ist religiös. Es ist weder eine historische Erinnerung, noch eine nur schriftliche Fortpflanzung des religiösen Glaubens zureichend.

Es wird also die christliche Lehre nur durch den lebendigen Glauben in der Kirche forterhalten, und der Glaube selbst ruht auf dem lebendigen Worte. Wer keinen wahren Glauben hat, kann ihn auch nicht fortpflanzen. Dieses ist daher die ganze und volle, nicht abstracte Fortpflanzung in der Kirche, die gläubige Gesinnung und das lebendige Wort, und die Tradition kann demgemäß das innere lebendige und fortdauernde Wissen und Gewissen der Kirche von dem christlichen Glauben genannt werden.

48. Dieses lebendige Bewußtsein und dieser lebendige Glaube in der kirchlichen Gemeinschaft muß sich aber nach der zeitlichen Ent-

wicklung ebenso äußern und kann sich ebenso fixiren, wie sich andere Thatsachen fixiren, nämlich durch das schriftliche Wort, durch Werke der Kunst u. s. w. Eine solche Fixirung durch das Schriftwort ist doppelt nothwendig; erstens, damit die Gläubigen beständig eine unwandelbare Richtschnur vor Augen haben und im Christenthume gekräftigt werden, und zweitens, daß die Einwürfe, als hätte sich die Lehre in der Kirche geändert, widerlegt werden können.

Solcher schriftlicher Urkunden gibt es mehre; aber sie sind von sehr ungleichem Werthe. Es gibt Schriften, welche nur historisch die christliche Lehre erwähnen und selbst von Ungläubigen verfaßt sein können, aber gleichwohl den kirchlichen Glauben bestätigen. Es gibt ferner Schriften, welche Kirchenmitglieder zur Erläuterung und Vertheidigung ihres Glaubens verfaßten. Es gibt endlich Schriften, welche die Apostel oder die Apostelschüler, die ersten Lehrer des Christenthumes, verfaßten, und welche ein unbedingtes Ansehen beständig in der Kirche genossen haben. Durch die historische Tradition erkennen wir sie auch auf anderem Wege, als auf dem der kirchlichen Autorität, als von Aposteln und Apostelschülern verfaßte Schriften.

Diese Schriften gelten als heilige Schriften, weil sie nicht bloses Menschenwerk sind, sondern durch die Eingebung und Leitung des heiligen Geistes, der den Aposteln auch in dem mündlichen Worte beistand, zu Stande kamen. Auch die Juden haben heilige Schriften, die von Moses und Anderen verfaßt wurden, und die mit den neutestamentlichen Schriften die ganze heilige Schrift bilden.

Ihnen steht selbst eine andere schriftliche Tradition zur Seite, welche einen doppelten Zweck hat, nämlich theils das Ansehen der heiligen Schriften zu bestätigen, theils andere, darin nicht enthaltene Lehren fortzupflanzen. In der Folgezeit nannte man diese schriftlichen Urkunden, außer den heiligen Schriften, die Tradition, während sie in der That nur die schriftliche, nachapostolische Tradition sind; denn die heiligen Schriften selbst sind die erste schriftliche Tradition. Das Ansehen der nachapostolischen Schriften ist nur ein bedingtes, indem sie nur soweit gelten, als sie mit der lebendigen Lehre der Kirche harmoniren; denn wir haben keine Schriften, welche ein unbedingtes Ansehen genießen, als die heiligen Schriften.

Es enthalten weder die heiligen, noch die späteren Traditionsschriften eine einzelne vollständige und erschöpfende Darlegung der gesammten lebendigen Tradition; denn sie beabsichten weder eine materiale, noch formelle Vollständigkeit. Von den heiligen Schriften steht es ohnehin fest, daß sie nur das Leben Jesu in den Grundzügen, und seine Lehre nach den damaligen Bedürfnissen darstellen wollten. Was die anderen nachfolgenden Schriften anlangt, so enthalten sie wohl

zusammen den ganzen Lehrumfang; aber wir haben keine einzige Schrift, welche dazu bestimmt wäre, die ganze Lehrsumme auch nur in materialer Hinsicht auszusprechen. So enthalten die kirchlichen Symbole nur die Grundzüge der christlichen Lehre, welche für den christlichen Glauben und für das christliche Leben hinreichen. Viele Lehren werden nur als eingeschlossen in den allgemeinen Glauben angenommen, und zwar auch darum, weil sie erst später speciell herausgehoben und als christliche Lehre speciell festgesetzt wurden. Die kirchlichen Bekenntnißschriften (Symbole) wollen selbst nicht alle, sondern nur die Grundlehren der christlichen Religion fixiren.

49. Da, wo die Kirchenlehre klar vorliegt, ist zwar für den Gläubigen ein Traditionsbeweis nicht nothwendig, sowie der blose Traditionsbeweis ohne kirchliche Autorität keinen Glaubenssatz begründet. Indessen leistet er doch für die Wissenschaft ein Doppeltes; es wird nämlich die Identität der Kirchenlehre zu allen Zeiten und bei allen Völkern gegen die Irrlehren festgestellt, und zweitens liefert er da, wo noch keine specielle kirchliche Entscheidung vorliegt, die Grundlage für dieselbe, nämlich, daß die so bewiesene Lehre zwar im kirchlichen Bewußtsein enthalten, aber nicht speciell festgesetzt sei; aber ohne die kirchliche Autorität bietet er nicht die höchste Gewißheit.

Es ist aber schwierig, einen vollständigen Traditionsbeweis zu führen, weil die bedeutendsten Schriftsteller der Kirche zu allen Zeiten, oder doch in den ersten, und bei allen Völkern vernommen werden müssen, ohne daß ihre eigenen Ansichten und Erklärungen mit der historischen Bezeugung einer Lehre vertauscht werden dürfen. Denn im letzten Falle sind sie nicht mehr blos Zeugen, sondern selbst Lehrer der christlichen Wahrheiten; aber in dieser Erklärung, welche eine christliche Wahrheit zur Grundlage hat, sind sie nicht unfehlbar, und es darf eine gegentheilige Ansicht, die folgerichtig aus der kirchlichen Lehre hervorgeht, vorgezogen werden.

Auch die heilige Schrift kann Niemand mit absoluter Autorität erklären, wiewohl man ihren Sinn richtig fassen kann. Nur die Kirche kann hierin nicht irren und daher wäre die heilige Schrift ohne die kirchliche Autorität zur Erkenntniß des Glaubens werthlos [1]).

---

[1]) L. Vincentii Lirinensis commonit. c. 2: Hic forsitan requirat aliquis: Cum sit perfectus scripturarum canon sibique ad omnia satis superque sufficiat, quid opus est, ut ei ecclesiasticae intelligentiae jungatur auctoritas? Quia videlicet scripturam sacram pro ipsa sua altitudine non uno eodemque sensu universi accipiunt, sed ejusdem eloquia aliter atque aliter, alius atque alius interpretatur, ut pene, quot homines sunt, tot illinc sententiae erui posse videantur. Aliter namque illam Novatianus, aliter Sabellius, aliter Donatus exponit; aliter Arius, Eunomius, Macedonius; aliter Photinus, Apollinaris, Priscillianus; aliter Jovinianus, Pelagius,

III.

Von der kirchlichen Entwicklung der christlichen Lehre.

§. 22.

50. Die Kirche hat die Aufgabe, die von den Aposteln überkommene Lehre, die Erblehre (depositum fidei), nicht blos fortzupflanzen, sondern auch näher zu erläutern und dem Inhalte, wie der Form nach festzusetzen. Oft ist es sogar nothwendig, den Sinn und den kirchlichen Sprachgebrauch durch bestimmte Worte festzusetzen, wie es hinsichtlich *οὐσία* und *ὑπόστασις*, trinus et triplex in der Trinitätslehre der Fall ist[1]).

Diese Entwicklung der Erblehre ist zunächst eine nur materiale, indem gewisse Lehren als Grundlehren zusammengestellt und den Gläubigen als Glaubensnormen gegeben werden. Solche Zusammenstellungen heißen Symbole oder Glaubensregeln, welche keineswegs auf eine Vollständigkeit Anspruch machen. Aber soferne sie die Grundlage für andere Wahrheiten bilden, kann man sie als eine Entwicklung betrachten. Es gibt kirchliche oder öffentliche und private aufgestellte Glaubenssymbole. Von den kirchlichen sind von der ältesten Zeit das apostolische, nicänische und constantinopolitanische Symbolum am bekanntesten, wovon das letztere immer das erstere ergänzte. Das athanasianische, allgemein angenommene Symbolum erläutert die Trinitätslehre und Christologie. Aus der mittleren Zeit stammen einzelne Glaubensbekenntnisse, z. B. jenes, welches von Clemens IV. für Michael Paläologus verfaßt und von letzterem auf dem Concile zu Lyon 1274 abgelegt wurde; aus der neueren haben wir die professio fidei Tridentinae von Pius IV. Private Glaubensregeln haben wir von Irenäus, Tertullian und Origenes.

50. Sodann hat die Kirche die Aufgabe, auch formell die Erblehre zu entwickeln, und zwar dadurch, daß einzelne, bisher nur inclusive angenommene Lehren als Kirchenlehren speziell festgesetzt werden, wie es z. B. bei dem Dogma von der unbefleckten Empfängniß Mariä der Fall ist, oder dadurch, daß nur der Sinn der bereits feststehenden Lehren erläutert wird, wie z. B. die Lehre vom vierten Lateranconcil gegen Joachim von Floris, daß nicht das Wesen zeuge u. s. w., nur eine Erläuterung oder Erklärung, aber keine Erweiterung enthält.

Coelestius; aliter postremo Nestorius. Atque idcirco multum necesse est, propter tantos tam varii erroris anfractus, ut propheticae et apostolicae interpretationis linea secundum ecclesiastici et catholici sensus normam dirigatur.

1) Caroli Passaglia, S. J., comment. theol. pars prima de ecclesiae jure in sanciendis profitendae fidei formulis, Romae, 1850.

Gewisse Umstände, z. B. die Uneinigkeit unter den Katholiken in gewissen Punkten oder hinsichtlich der Lehre einer Privatperson machen die Entscheidung der Kirche nothwendig, ohne daß eine Erläuterung oder Entwicklung der Kirchenlehre, sondern nur eine Anwendung derselben vollzogen wird. Die Entscheidungen der Päpste in den Glaubenswahrheiten und zwar zu dem Zwecke, als allgemeine Gesetze zu gelten, erlassen, stehen auf gleicher Stufe mit den von den Concilien erlassenen und von den Päpsten approbirten Decreten.

51. Weil daher Alles, was die Kirche als von Christus stammende Lehre annimmt und durch ihr mündliches Wort fortpflanzt, Glaubenslehre oder Dogma ist, so ist der Glaube nicht blos auf die von der Kirche festgesetzten Dogmen, die man erklärte nennt, beschränkt, sondern er bezieht sich auf die gesammte Erblehre, mag sie näher entwickelt sein oder nicht, auf einige Wahrheiten direct, auf andere indirect, auf die Grundwahrheiten so, daß davon eine spezielle Erkenntniß und Anerkenntniß zur Seligkeit nothwendig ist.

Damit ist die Eintheilung der Dogmen schon gegeben. Dogma heißt überhaupt ein Satz oder Befehl (decretum, mandatum, placitum) oder ein Lehrsatz (sententia), der nach seinem Ursprunge entweder einen nur menschlichen oder göttlichen Werth beansprucht. Da die kirchliche Lehre von Gott und Christus stammt, so sind auch ihre Glaubenssätze mit höchster Autorität bekleidet.

Ihrer Wichtigkeit nach stehen sie entweder in den kirchlichen Symbolen und heißen Artikel, oder außer denselben und heißen einfach Dogmen. Nicht der Gegensatz von wesentlichen oder unwesentlichen Dogmen, so daß man die letzteren nicht zu glauben hätte, sondern jener von Hauptartikeln oder Grundlehren, und von abgeleiteten Lehren oder Dogmen, welche ebenso wie die ersteren, wenn auch oft inclusive und indirect, geglaubt werden, ist begründet. Nach ihrem Inhalte, je nachdem sie sich auf den Glauben oder das sittliche Leben oder auf eine historische Thatsache beziehen, sind sie theoretische oder praktische oder historische Dogmen, weßhalb es an sich nicht entsprechend ist, die Dogmatik auf die Glaubensdogmen zu beschränken, außer es heißen die Glaubensdogmen vorherrschend Dogmen.

Jene Dogmen, welche die Kirche nur allgemein festhält, heißen materiale (dogmata materialia, quoad se); die von ihr besonders ausgesprochenen dagegen formale (d. formalia, quoad nos). Schwieriger ist die Eintheilung in natürliche und übernatürliche Wahrheiten, wovon man die letzteren Mysterien oder Geheimnisse nennt; denn sie bezieht sich nicht auf Gott, den Urheber, sondern nur auf das Erkenntnißvermögen des Menschen. Allerdings kann der Mensch mit den gewöhnlichen Mitteln die einen Glaubenswahrheiten erkennen, die

anderen nicht, sondern er überkommt letztere von der positiven Offenbarung; aber auch die ersteren Wahrheiten, z. B. die Weltschöpfung, sind ebenso geheimnißvoll oder verborgen als die letzteren, und die letzteren können, wenn der Geist sie überkommt, ebensoweit erforscht werden, als die ersteren. Diese Wahrheiten bilden daher keinen absoluten Gegensatz; denn auch die sogenannten natürlichen oder Vernunftwahrheiten sind von Gott geoffenbart, wie die letzteren, zunächst in der Uroffenbarung und inclusive in der positiven. Auch hebt die Offenbarung weder die Vernunftthätigkeit, noch diese den Glauben auf. Der positive Glaube kann auch Vernunftglaube sein, weil beide sich nicht aufheben und ausschließen, obwohl sie sich nicht nothwendig bedingen.

Die kirchliche Dogmenbildung ist daher keine Neuzeugung von fremden Lehren, sondern eine Ausbildung und Entwicklung, oder eine Vermittlung und Erläuterung der christlichen Lehrsumme, welche dem Wesen nach immer dieselbe war, und nur eine Besonderung und formelle Durchbildung erfuhr. Sie ist eine Ausgestaltung und ein Wachsthum, aber keine Verwandlung und Neuzeugung, keine Destruction, sondern eine Fortbildung, so daß immer das Wesen dasselbe ist.

Zweites Kapitel.

Von den subjectivwissenschaftlichen Elementen der christlichen Pistik.

§. 23.

53. Die von der Kirche forterhaltene und fortgebildete Erblehre enthält die positiven Elemente oder den Stoff, worüber sich die theologische Wissenschaft zu verbreiten hat. Die einzelnen Kirchenlehren bilden zusammen gleichfalls eine Einheit, welche ihren natürlichen Ausdruck in der christlichen Religion besitzt. Ebenso erweisen sich die kirchlichen Lehren, welche den christlichen Glauben betreffen, als dessen Explication. Die Speculation hat diesen gegebenen Inhalt in ihrer Sphäre weiter zu entwickeln oder in das Verständniß des Inhaltes einzuführen.

Was wir hier zu besprechen vorhaben, bezieht sich nicht auf die Systematisirung, sondern auf das Wesen der Speculation zu jeder Offenbarungswahrheit ohne besondere Rücksicht auf die Glaubenswahrheiten, Erörterungen, die man gewöhnlich unter dem Titel: Wissen und Glauben, zusammenfaßt. Wir handeln von dem Wesen, von der Entwicklung und von der Einheit der Speculation in dem Gebiete der christlichen Religion.

I.

Von dem Wesen der Speculation.

§. 24.

54. Da die kirchlichen Lehren an sich nur den Stoff für die theologische Wissenschaft geben, aber selbst in nur positiver Zusammenstellung nicht Wissenschaft sind, so fragt es sich um das Wesen der Speculation, wodurch der positive Stoff zur Wissenschaft erhoben wird, und um ihr Verhältniß zu den Glaubens- oder Offenbarungswahrheiten.

Wenn man diese Lehre durch Glauben und Wissen (credere et intelligere) oder richtiger durch den Gegensatz von Glaubenswahrheit und Vernunfteinsicht (intellectus) bezeichnet, so begreift man unter Wissen nicht das nur historische Wissen, oder die Einsicht, was zu glauben sei, oder was Gott geoffenbaret habe und was die Kirche als Glaubensobject vorschreibe, sondern die begriffliche Erfassung des Glaubensinhaltes, die sachliche oder immanente Erkenntniß, welcher die positive oder historische Erkenntniß vorangeht und zu Grunde liegt. Unter dem Glauben versteht man dagegen die geoffenbarte Wahrheit, welche anerkannt werden soll, oder die religiöse Wahrheit, welche geglaubt werden soll, weil Gott sie geoffenbart. Dieser positive Glaube (credere Deo) setzt aber, wie bereits gesagt wurde, den primitiven (credere Deum) voraus, und wir erhalten so einen primitiven oder natürlichen und einen positiven oder übernatürlichen Glauben, welcher nach der göttlichen und menschlichen Vermittlung sich unterscheidet.

Die Uroffenbarung war nothwendig, um den ersten Menschen überhaupt zur Persönlichkeit zu erheben; diese selbst aber kann ohne Beziehung auf die absolute nicht gedacht werden. Daher müssen wir überhaupt da, wo wir ein Selbstbewußtsein und eine Freiheit erblicken, auch ein Bewußtsein um den Rapport zu Gott voraussetzen, und wir dürfen schließen, daß, im Falle dieses Bewußtsein getrübt ist, der Mensch die Kraft besitze, sich eine rechte Erkenntniß über seine wahre Stellung zu Gott zu verschaffen. Daher war die Uroffenbarung überhaupt für den Menschen nothwendig; sie hat aber nur in der Wirkung fortzudauern, damit die Vernunft aus dieser Wirkung, selbst wenn sie von der positiven Offenbarung abgeschnitten ist, die Grundlehren der Religion erkenne.

Es war aber für die Entwicklung des Menschengeschlechtes sowohl die Erhaltung als eine positive Erweiterung der Wahrheiten der Urreligion nothwendig. Denn ohne höchste Gewißheit in Bezug auf die Glaubenswahrheit erhält auch der Glaubensact, als Wurzel

der Religion, keine vollkommene Sicherheit. Eine Erweiterung durch positive Offenbarung und zuletzt durch Christus war aber nothwendig, weil die Uroffenbarung selbst nur die Grundlehren der Religion mittheilte, und weil der Mensch allmählig erst zur vollkommenen Erkenntniß Gottes erhoben werden sollte.

Zu dieser positiven Offenbarung verhält sich die Vernunft so, wie zu der Uroffenbarung, nämlich, daß sie entweder direct geoffenbart sein oder in der Wirkung fortdauern muß, um erkannt zu werden. Wie die Vernunft nicht ohne Uroffenbarung, wohl aber ohne positive, die Wahrheiten der Urreligion zu erkennen vermag, so ist sie zwar nicht im Stande, ohne positive Offenbarung oder ohne Fortdauer ihrer Wirkung die positiven und höheren Religionswahrheiten factisch zu erkennen, wohl aber aus der Erscheinung bei ihrer Offenbarung und aus ihrer Wirkung.

Es ist daher die objectivgöttliche äußere Vermittlung der religiösen Wahrheit eine zweifache oder dreifache; nämlich die uranfängliche im Paradiese, welche im Heidenthume entstellt wurde, sodann die positive Forterhaltung im Judenthume, und endlich die höchste und vollendete Offenbarung in Christus. In der positiven Offenbarung ist die uranfängliche mitgesetzt. Ebenso ist die religiöse Vernunftwahrheit eine dreifache; nämlich zunächst jene, wornach die Vernunft die natürliche Religion aus sich, ohne positive Offenbarung, aber nicht ohne die Uroffenbarung, nur nach dem Grundrisse oder factisch, nicht speculativ, erkennt; sodann jene, wodurch die Vernunft aus den Erscheinungen und Wirkungen der positiven Offenbarung die positiven Religionswahrheiten factisch oder positiv erkennt, und drittens jene, wodurch der Mensch sowohl die natürlichen, als positiven Religionswahrheiten nicht mehr äußerlich oder factisch, sondern immanent erkennt, indem er ihren Inhalt begreift oder versteht.

55. Es muß aber ein Unterschied zwischen der primitiven und speculativen Erkenntniß gemacht werden, will man nicht überhaupt alle Religion zweifelhaft machen. Denn Jedermann muß im Stande sein, Gott als höchstes Wesen, als Schöpfer und Endziel des Endlichen zu erkennen, und er muß hierin eine zweifellose Sicherheit gewinnen können. Nach dem Völkerapostel[1]) sind die Heiden, welche aus dem Schöpfungswerke Gott nicht fanden, unentschuldbar; also mußten sie eine zweifellose Sicherheit hinsichtlich der religiösen Grundwahrheiten zu gewinnen im Stande sein. Aber es ist bekannt, daß bis auf diese Stunde über diese Beweise ebenso, wie über die christlichen Wahrheiten gestritten wird, und keine allgemeine Uebereinstimmung

[1]) Rom. 1, 20; 2, 14. 15.

herrscht; ja, daß diese speculativen Beweise selbst, wie sie vielfach geführt werden, unhaltbar sind, obschon ihre Vertreter von den naturreligiösen Wahrheiten überzeugt sind. Es muß daher eine Grunderkenntniß und einen Grundbeweis, der empirischer Natur ist, geben; denn die religiöse Wahrheit kann nicht von der speculativen Erkenntniß abhängen, weil in diesem Falle Alle, welche keine speculative Gewißheit von den religiösen Grundwahrheiten besäßen oder besitzen könnten, entschuldbar wären[1]).

Es ist daher unrichtig, wenn man die Vernunfterkenntniß allein auf die naturreligiösen Wahrheiten beschränkt und hier die primitive von der speculativen nicht unterscheidet; denn nur letztere, die Erkenntniß des inneren Zusammenhanges, heißt Vernunfterkenntniß (intellectus) im strengen Sinne. Sie ist eine begriffliche, weil ihre Wahrheit allein auf der Uebereinstimmung und dem Zusammenhange der Begriffe beruht, während die primitive Erkenntniß, z. B. von der Existenz Gottes und der Freiheit, unmittelbar oder mittelbar auf das Gefühl oder die Erfahrung sich gründet. Der positive Glaube ruht auf dem Zusammenhange mit dem primitiven und auf dem Zeugnisse eines Anderen, also auf historischer Empirie, welche die Brücke für die begriffliche Erfassung bildet.

56. Weiter aber, als bis zur begrifflichen, also abstracten Erkenntniß vermag es kein Mensch auf Erden zu bringen; denn erst in der realen Anschauung, die nach dem Erdenleben beginnt, gewinnt er die für ihn höchste Stufe der Erkenntniß. Nur in der Anschauung hört der Glaube auf; daher besteht in dem Zeitleben das Erkennen mit dem Glauben wohl zusammen, ohne daß sie sich aufheben oder beschränken. Obwohl aber die begriffliche Erkenntniß vollkommen wahr ist, so erreicht sie doch die Sache nicht so weit, als sie für den Menschen zugänglich ist; denn nur die reale Anschauung hebt jede Vermittlung auf, während der Glaube eine historische, das Wissen eine subjective Vermittlung ist. Jedoch besitzt nur Gott, als der Herr des Seins, auch eine solche Erkenntniß, welche, weil sie die lebendigste ist, alle creatürliche absolut überragt.

[1]) Der heilige Thomas, wie überhaupt die Scholastik, kennt keinen empirischen Beweis und keine natürliche Erkenntniß, und lehrt daher, daß nur sehr Wenige und nur nach langer Zeit die naturreligiösen Wahrheiten zu erkennen vermögen, weßhalb die Andern entschuldigt wären, wenn sie keine Offenbarung hätten. Cfr. n. 110 Anm. und cf. phil. I. c. 4. — Ad cognitionem enim eorum, quae de Deo ratio investigare potest, multa praecognoscere oportet, quum fere totius philosophiae consideratio ad Dei cognitionem ordinetur. — Remaneret igitur humanum genus, si sola rationis via ad Deum cognoscendum pateret, in maximis ignorantiae tenebris, quum Dei cognitio, quae homines maxime perfectos et bonos facit, nonnisi quibusdam paucis et his paucis etiam post temporis longitudinem, proveniret.

Je nachdem man unter Begreifen eine Erkenntnißstufe, die begriffliche oder die der realen Anschauung, versteht, hat man es in Bezug auf den Glauben für damit vereinbar oder unvereinbar zu erklären. Das Begreifen durch Begriffe allein, aber nicht jenes durch die reale Anschauung läßt sich mit dem Glauben vereinigen. Aber eine mathematische Evidenz läßt sich durch Begriffe nicht erreichen, selbst nicht in den Naturwissenschaften, um so weniger also in den religiösen Wahrheiten. Daher setzt der Völkerapostel[1]) den Glauben der Anschauung und nicht dem Wissen als das aufzuhebende Element entgegen, und die Kirche[2]) nennt Gott unbegreiflich und unaussprechlich, nicht weil die Begriffe nicht adäquat sind, sondern weil das göttliche Wesen unsichtbar und über alle Begriffe erhaben ist. Uebrigens ist es wohl zu beachten, daß diese Unbegreiflichkeit nicht blos die christlichen, sondern auch die naturreligiösen Wahrheiten in sich schließt, während Einige die Unbegreiflichkeit nur auf die christlichen Wahrheiten, die sogenannten Mysterien, beziehen wollen, um zu beweisen, daß die Vernunft diese Wahrheiten nur glauben, aber in keinem Falle verstehen kann.

Man kann nicht die Wahrheit, daß die menschliche Vernunft verderbt worden und nicht mehr im normalen Zustande sich befinde, geltend machen, um zu beweisen, daß der Mensch nur glauben könne und nur auf die Autorität der sich offenbarenden absoluten Vernunft angewiesen sei; denn, soll die Vernunft der höchsten Autorität glauben, so muß sie doch Gründe haben, warum sie ihr glaube, damit ihr Glaube ein vernünftiger sei, und so hängt die subjective Aneignung der dargebotenen Lehre immerhin von der Vernunft ab. Ist sie aber im Stande, diese Gründe einzusehen, so vermag sie auch aus sich selbst die naturreligiösen Wahrheiten zu erkennen, weil ohne diese die positive Offenbarung historisch nicht erkannt werden kann. Vermag sich aber die obgleich verderbte Vernunft in die naturreligiösen Wahrheiten zu

---

1) II. Cor. 5, 7: *διὰ πίστεως γὰρ περιπατοῦμεν, οὐ διὰ εἴδους.* — I. Cor. 13, 9: *ἐκ μέρους γὰρ γινώσκομεν, καὶ ἐκ μέρους προφητεύομεν.* 10. *Ὅταν δὲ ἔλθῃ τὸ τέλειον, τότε τὸ ἐκ μέρους καταργηθήσεται.* — 12. *βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι, τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον· ἄρτι γινώσκω ἐκ μέρους, τότε δὲ ἐπιγνώσομαι, καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην.*

2) Conc. Later. IV. c. 1: Firmiter credimus et simpliciter confitemur, quod unus solus est verus Deus, aeternus, immensus et incommutabilis, incomprehensibilis, omnipotens et ineffabilis, Pater et Filius et Spiritus sanctus. — Catech. rom. p. I. c. II. n. 6: Recte igitur fideles primo se in Deum credere profitemur, cujus majestatem, ex Jeremiae sententia, incomprehensibilem esse dicimus. Lucem enim, ut ait Apostolus (I. Tim. 6), inhabitat inaccessibilem, quem nullus hominum vidit, sed nec videre potest.

vertiefen und ihren inneren Zusammenhang einzusehen, so ist keine Ursache vorhanden, ihr dasselbe Vermögen in Bezug auf die christlichen Wahrheiten, nachdem sie gegeben sind, abzusprechen.

Daher führen jene Prinzipien zu der Behauptung, daß die Vernunft aus sich auch die positive Offenbarung nicht zu erkennen vermöge, sondern auf den blinden Glauben angewiesen sei; oder zu der Lehre, daß nur durch den im Inneren wirkenden Logos die Erkenntniß zu Stande komme, weil die Vernunft absolut verderbt sei, was der offenbarste Pantheismus ist, weil eine innere Erleuchtung auch für die unverdorbene Vernunft nothwendig ist. Andere dagegen huldigen dem Pelagianismus, indem sie die Lehre der Kirche[1]) von der Verwundung und Verletzung der menschlichen Natur ganz hinwegleugnen und nur annehmen, daß die freiverliehenen Gaben hinweggenommen worden, gleich als ob dieses eine Verwundung, ein positiver und wirklicher abnormer Zustand in der menschlichen Natur wäre.

II.

Von der Entwicklung der Speculation.

§. 25.

57. Die Vernunfterkenntniß setzt die historische Aneignung der Offenbarungswahrheit voraus, oder es geht der speculativen Erkenntniß die primitive von dem Objecte vorher. Dieser historische und reale Entwicklungsgang ist mit dem speculativen, der von Begriffen und Prinzipien ausgeht, nicht zu verwechseln; denn die speculative Entwicklung beginnt erst da, wo die objective und reale Aneignung zu Ende ist, oder beide Vermittlungen unterstützen sich, solange die Wissenschaft noch nicht zur Vollendung gediehen.

Es sind daher die Prinzipien, von denen die Speculation ausgeht, selbst das Resultat einer vorgängigen Entwicklung, welche man die analytische nennen kann. Denn nicht empirische Wahrheiten oder unmittelbar wahre Sätze, z. B. daß jedes Ding sich gleich, daß der Denkende existirt, können philosophische Prinzipien, oder allgemein giltige Wahrheiten sein. In Bezug auf eine besondere Wissenschaft werden die universalen Grundlehren, die für alle Wissenschaften gelten, z. B. die Denkgesetze und Kategorienlehre, vorausgesetzt; aber diese

---

1) Conc. Araus. II. c. 1: Si quis per offensam praevaricationis Adae non totum, id est secundum corpus et animam in deterius dicit hominem commutatum, sed animae libertate illaesa durante, corpus tantummodo corruptioni credit obnoxium, Pelagii errore deceptus adversatur scripturae dicenti: Anima, quae peccaverit, ipsa morietur etc.

besondere Wissenschaft kommt nicht zu Stande, wenn nicht ihre eigenthümlichen Prinzipien durch die analytische Methode gewonnen werden. Daher kann auch die Speculation bei der Religionswissenschaft nicht von bereits angenommenen Prinzipien ausgehen; denn die allgemeinen Prinzipien sind nicht ihre eigenthümlichen. Nichts ist unwahrer, als die Behauptung, daß die Philosophie a priori, d. h. wie man es sich ausdeutet, von Vernunftbegriffen, die ohne Rücksicht auf die Objectivität gewonnen werden oder ursprünglich in der Vernunft liegen, ausgehe und auf die Objectivität keine Rücksicht zu nehmen habe. Aber die Wirklichkeit widerlegt eine solche Behauptung. Wer über die Natur philosophiren will, muß sich zuerst eine empirische Kenntniß von ihr verschaffen, obwohl er im Stande ist, wenn ein Theil von solchen Thatsachen vorliegt, auf andere zu schließen; aber ohne alle empirische Kenntniß entsteht keine Naturphilosophie. Sie wird um so wahrer und tiefer sein, eine je umfassendere empirische Erkenntniß ihr zu Grunde liegt.

Es verhält sich aber die Offenbarungswahrheit, z. B. daß Gott zur Weltschöpfung keiner Materie bedurfte, und daß gerade darin das Wesen der Schöpfung bestehe, zur Vernunftwahrheit ebenso, wie eine empirische Thatsache zu ihrer Erkenntniß. Daß die Weltschöpfung darin bestehe, sieht auch die Vernunft ohne positive Offenbarung ein; aber diese Erkenntniß ist noch keine speculative, welche darin besteht, daß sie das Wie und die Gründe der primitiven Wahrheit erforscht. Es geht also die speculative Erkenntniß der Offenbarungswahrheit nicht voran, sondern nach, daher das: Credo, ut intelligam.

58. Es gibt Theologen, welche im Prinzipe das Verhältniß der Theologie und Philosophie verkehren, indem sie behaupten, daß die Theologie das: Credo, ut intelligam, zur Aufgabe habe, also vom Glauben zum Wissen fortschreite, dagegen die Philosophie den umgekehrten Weg vom Wissen zum Glauben befolge. Auch stehen sie nicht an, der Philosophie den Zweifel zum Ausgangspunkte und eine absolute und darum abstracte Unabhängigkeit, die sie in keinem Gebiete hat, zuzuweisen. Eine solche Lehre, die Alles vereinigen will, läßt keine christliche Wissenschaft zu und huldigt vielmehr im Prinzipe dem Dualismus von einer theologischen und philosophischen Wahrheit.

Weil man die historische Entwicklung der Philosophie übersieht und ihr eine aprioristische Construction, eine vollkommen vom Objecte unabhängige Stellung andichtet, bestimmt man das Verhältniß der Philosophie zur Offenbarung, die man mit der Theologie identificirt, anders als zu den anderen Objecten. Daher läßt man die Philosophie nur in der theologia naturalis gelten, und schließt sie vom Christenthume aus, weil man von dem Grundsatze ausgeht, daß die Philosophie

den Inhalt aus sich schöpfe. Wenn Thomas[1]) lehrt, daß man die Glaubenslehren nicht beweisen dürfe (und dazu rechnet er selbst die Zeitlichkeit der Schöpfung, eine nicht specifisch christliche Wahrheit), weil man den Glauben beeinträchtige und bei Andersgläubigen durch nicht zwingende Beweise lächerlich werde, so widerspricht er sich thatsächlich selbst, und zweitens den Vätern, wie dem heiligen Augustin und Anselm, und Duns Scotus[2]) widerlegt diese Gründe, die man bis auf diese Tage immer wiederholt, schlagend.

Es lehren nämlich die Väter[3]), vornehmlich der heil. Augustin und Anselm[4]), daß der Glaube voranzugehen habe, damit die Vernunfteinsicht

---

1) S. theol. p. I. qu. 32. a. 1: Qui autem probare nititur trinitatem personarum naturali ratione, fidei dupliciter derogat. Primo quidem quantum ad dignitatem ipsius fidei, quae est, ut sit de rebus invisibilibus, quae rationem humanam excedunt. — Secundo, quantum ad utilitatem trahendi alios ad fidem. Cum enim aliquis ad probandum fidem inducit rationes, quae non sunt cogentes, cadit in irrisionem infidelium. Credunt enim, quod hujusmodi rationibus innitamur et propter eas credamus. Cfr. qu. 46. a. 2.

2) In l. II. sent. d. 1. qu. 3: Ad secundum dici potest, quod si sint rationes aliquae necessariae pro creditis, non est periculosum eas adducere nec propter fideles nec propter infideles. Non quantum ad fideles; non enim doctores catholici inquirentes veritatem creditorum per rationes et nitentes intelligere illud, quod crediderunt, per hoc intendebant destruere meritum fidei; immo August. et Ans. crediderunt meritorie laborare, ut intelligerent, quod crediderunt, secundum illud Isa. 7, secundum aliam translationem: Nisi credideritis, non intelligetis. Credentes enim inquirebant, ut intelligerent ea, quae crediderunt, per rationes. — Nec periculosum est quantum ad infideles, si rationes necessariae possent haberi, et si non possunt haberi rationes necessariae ad probandum esse factum, scilicet articulum fidei. Si tamen haberentur ad probandum possibilitatem facti, etiam utile esset, eas adducere contra infidelem, quia per hoc aliqualiter persuaderetur, ne resisteret talibus creditis, sicut impossibilibus. Adducere tamen sophismata pro demonstrationibus periculusum esset contra infideles, quia ex hoc exponeretur fides derisioni, et ita etiam est in omni materia alia etiam indifferenti, ut in geometricis, si sophismata tanquam demonstrationes proponerentur. Melius est enim ignorantem se scire ignorare, quam propter sophismata opinari se scire. Illi autem, qui dicunt partem oppositam, dicunt se non adducere sophismata, sed rationes necessarias et veras demonstrationes, et ideo nullum praejudicium videntur facere fidei, nec respectu fidelium nec respectu infidelium, sed magis confirmare ea hujusmodi rationibus.

3) Nicol. de Cusa, de docta ignor. III. 11: Majores nostri omnes concordanter asserunt: fidem initium esse intellectus. In omni enim facultate quaedam praesupponuntur ut principia prima, quae sola fide apprehenduntur, ex quibus intelligentia tractandorum elicitur. Omnem enim ascendere volentem ad doctrinam credere necesse est iis, sine quibus ascendere nequit. Ait enim Esaias: Nisi credideritis, non intelligetis. —

4) S. Augustinus in epist. 120 an Consentium: Ut ergo in quibusdam rebus ad doctrinam salutarem pertinentibus ratione nondum percipere valemus, sed aliquando

folgen könne. Dagegen verwerfen sie den umgekehrten Gang, jenen von der Vernunfteinsicht zu dem Glauben; denn dieser widerspricht aller Entwicklung und würde im Prinzipe die Offenbarung aufheben.

59. Wie der Glaube in den positiven Glaubenslehren vorangeht, so kann das Wissen, die Vernunfteinsicht (intellectus), folgen; aber sie muß nicht folgen. Es ist nämlich eine speculative Erkenntniß der christlichen Lehren möglich, aber nicht nothwendig. Es hebt daher die Vernunfteinsicht den Glauben nicht auf; sie gewährt eine begriffliche, eine andere Gewißheit, als die Autorität Christi und der Kirche. Diese Gewißheit ist keine blose Wahrscheinlichkeit, welche den Zweifel nicht überwindet. Thomas[1]) geht von dem irrigen Satze aus, daß die

valebimus, fides praecedat rationem, qua cor mundetur, ut magnae rationis capiat et perferat lucem, hoc utique rationis est. Et ideo rationabiliter dictum est per prophetam: nisi credideritis, non intelligetis (Jes. 7, 9); ubi procul dubio discrevit haec duo deditque consilium, quo prius credamus, ut id, quod credimus, intelligere valeamus. — Ut igitur rationabile est, ut ad magna quaedam, quae capi nondum possunt, fides praecedat rationem, procul dubio quantulacunque ratio, quae hoc persuadet, etiam ipsa antecedit fidem. — Si a me vel a quolibet doctorum non irrationabiliter flagitas, ut quod credis, intelligas, collige definitionem tuam, non ut fidem respuas, sed ut ea, quae fidei firmitate jam tenes, etiam rationis luce conspicias. — Absit, ut ideo credamus, ne rationem accipiamus.

S. Anselm. de fide trinit. contra Roscel. c. II: Nullus Christianus debet disputare, quomodo quod ecclesia catholica corde credit et ore profitetur, non sit, sed semper eandem fidem indubitanter tenendo, amando, et secundum illam vivendo humiliter, quantum potest, quaerere rationem, quomodo sit. — Si potest intelligere, Deo gratias agat; si non potest, non immittat cornua ad ventilandum; sed submittat caput ad venerandum. — Cur Deus homo, c. 2: Sicut rectus ordo exigit, ut profunda christianae fidei credamus, priusquam ea praesumamus ratione discutere, ita negligentia mihi videtur, si, postquam confirmati sumus in fide, non studemus, quod credimus, intelligere.

[1]) S. th. 2. 2. qu. 1. a. 5: Omnis scientia habetur per aliqua principia per se nota et per consequens visa; et ideo oportet, quaecumque sunt scita, aliquo modo esse visa.

Non autem est possibile, quod idem ab eodem sit visum et creditum. Unde etiam impossibile est, quod ab eodem idem sit scitum et creditum. Potest tamen contingere, ut id, quod est visum, vel scitum ab uno, sit creditum ab alio. Etenim quae de trinitate credimus, nos visuros speramus, secundum illud I. ad Corinth. 13, 12: Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem; quam quidem visionem jam angeli habent; unde, quod nos credimus, illi vident. Et sic similiter potest contingere, ut id, quod est visum vel scitum ab uno homine, etiam in statu viae, sit ab alio creditum, qui hoc demonstrative non novit.

Id tamen, quod communiter omnibus proponitur hominibus ut credendum, est communiter non scitum; et ista sunt, quae simpliciter fidei subsunt. Et ideo fides et scientia non sunt de eodem.

Ad 2. d. quod rationes, quae inducuntur a sanctis ad probandum ea, quae sunt fidei, non sunt demonstrativae, sed persuasiones quaedam manifestantes non

Wissenschaft auf der Anschauung ruhe, und beweist daraus, daß man von demselben Objecte nicht zugleich einen Glauben und eine Vernunfteinsicht besitzen könne, was durchaus zu verwerfen ist. Daher läßt er nur einen Wahrscheinlichkeitsbeweis für die Offenbarungslehre zu, widerspricht aber damit der Lehre der Väter und sich selbst, indem er bei vielen seiner Beweise statt von Wahrscheinlichkeit, vielmehr von einer Evidenz spricht[1]). Thomas stützt sich hiebei nicht auf den allgemeinen Glauben der Väter, sondern auf falsche Vernunftgründe; weßhalb seine Lehre, die heut zu Tage neologische Theologen vertreten, in keiner Beziehung gerechtfertigt ist. Aber er selbst trägt an anderen Stellen eine andere Lehre vor.

Aus dieser Lehre folgt zugleich[2]), daß die von der Vernunft entlehnten Einwendungen gegen eine Offenbarungslehre nicht durch Vernunftbeweise widerlegt werden können; denn was nicht durch Vernunftbeweise erkannt werden kann, kann auch durch Vernunftbeweise nicht vertheidigt werden. Es bleibt daher nichts Anderes übrig, als allein Autoritätsbeweise zu Hilfe zu nehmen, oder direct zu läugnen, daß die vorgebrachten Vernunftbeweise solche seien. In der Scholastik, welche sich an Thomas anschloß, ist man darüber einig, daß man solche Einwendungen nicht durch Vernunftbeweise widerlegen könne[3]).

---

esse impossibile, quod in fide proponitur; vel procedunt ex principiis fidei, scilicet ex auctoritatibus sacrae scripturae. Ex his autem principiis ita probatur aliquid apud fideles, sicut etiam ex principiis naturaliter notis probatur aliquid apud omnes. Unde etiam theologia scientia est. — Ad 3. d. quod ea, quae demonstrative probari possunt, inter credenda numerantur, non quia de ipsis simpliciter sit fides apud omnes, sed quia praeexiguntur ad ea, quae sunt fidei, et oportet ea saltem per fidem praesupponi ab his, qui eorum demonstrationem non habent. —

[1]) Summa contra gent. l. IV. c. 24. Quod Spiritus sanctus procedat a filio. — Hoc etiam *evidentibus rationibus* apparet etc. —

[2]) S. Thomas super Boetium de trinitate (opus 70, Lugduni 1562 p. 507): Si quid autem in dictis philosophorum inveniatur contrarium fidei, hoc non est philosophiae, sed magis philosophiae abusus ex defectu rationis. Et ideo possibile est ex principiis philosophiae hujusmodi errorem refellere, vel ostendendo, omnino esse impossibile vel non esse necessarium. Sicut *enim ea, quae sunt fidei, non possunt demonstrative probari, ita quaedam contraria his ncn possunt demonstrative ostendi esse falsa,* sed potest ostendi, non esse ea necessaria. —

[3]) Arriaga de theol. doctrina; sectio octava. Dubium, an theologus solvere queat evidenter argumenta, quae contra fidem fieri possunt. Pro quo observa primo: certum esse, ea argumenta in se esse solubilia, cum enim sint re ipsa contra veritatem, non possunt esse bona; nam veritati veritas non repugnat. Difficultas ergo solum est, an a nobis solvi possint; multa enim in se vera non possumus nos probare aut declarare.

Observa secundo, non esse sermonem de solutione utcumque; nam saltem ita, ut non aperte convincatur, respondere theologus potest fere semper. Hoc posito,

Dieses ist aber auch der Punkt, wo diese Lehre mit der Kirche in Widerspruch kommt; denn auf dem fünften Laterconcil, wo die Lehre von der doppelten Wahrheit verworfen wurde, wurden Alle aufgefordert, die Einwendungen gegen die Unsterblichkeit der Seele zu widerlegen. Was aber von dieser Wahrheit, gilt auch von allen, und daher darf es als Lehre der Kirche angesehen werden: daß alle Vernunfteinwürfe durch Vernunftbeweise widerlegt werden können; oder, was dasselbe ist, daß die Offenbarungswahrheiten auch speculativ erfaßt werden können. Daraus folgt aber nicht, daß Jedermann oder irgend Jemand wirklich diese Vernunftbeweise führen muß, oder daß die angegebenen wirklich solche und die einzigen sind. Wer aber auch die Einwürfe nicht widerlegen kann, ist ebenso zum Glauben verpflichtet, weil dieser auf höheren Gründen ruht, als die Vernunfteinsicht.

III.

Von der Einheit der Speculation.

§. 26.

60. Die Einheit der Wissenschaft ruht auf der Einheit der Prinzipien und der Methode, sowie auf der vollkommenen oder allseitigen Darstellung und Entwicklung des Objectes.

Die Methode, welche die Wissenschaft hinsichtlich der Offenbarungslehren zu befolgen hat, ist im Wesentlichen dieselbe, als bei den anderen Wissenschaften. Sie kann weder im Zweifel, noch in der

communis et vera sententia est, non posse theologum directe respondere quibuscumque argumentis contra fidem. Ratio autem hujus est evidens: nam directe respondere nihil est aliud, quam negare aliquam propositionem argumenti oppositi, illam ostendendo falsam. Non potest autem directe ea propositio ostendi falsa, nisi probetur contradictorium illius esse verum. Quomodo enim probabo falsum esse, Petrum non currere, nisi probando positive, illum currere? Atqui hoc non potest efficere theologus, jam enim probaret positive ipsa mysteria, quod sine dubio non semper facit, ut aliunde suppono. Sunt enim fere omnia valde obscura et sola fide majori ex parte credita; ergo non potest hoc modo respondere.

Addit autem propterea communis sententia, theologum posse indirecte ea argumenta solvere evidenter, seu, ut alii dicunt, negative, h. e. reddendo rationem, cur judicet prudentissime, falsam esse aliquam ex propositionibus in argumento positis, licet probare id non possit ratione naturali. Hoc autem praestat eo ipso, quod adducit pro se omnia motiva fidei, quae moraliter seu prudenter cogunt ad credendum, a Deo contrarium illi argumento dictum esse ideoque latere aliquam aequivocationem ibi, quam nos nequimus explicare, quam tamen Deus perfecte noscat. Nec mirum est, si noster intellectus limitatus valde multa ignoret de Deo, cum omnes philosophi in hoc conveniant, Deum esse supra nostrum captum, et nos multa ignorare, quae ille scit.

Indifferenz der sogenannten freien Forschung, noch in der Negation des Objectes liegen, sondern nur in der tieferen Erforschung und Begründung. Es geht nämlich auch bei den anderen Wissenschaften eine empirische Gewißheit der speculativen vorher, die immer maßgebend bleibt. Wer eine Naturphilosophie beabsichtet, weiß zum voraus, daß er die empirisch erkannten Thatsachen nicht umstoßen kann, sondern nur zu erklären hat. Er muß aber zuvor die Thatsache, z. B. daß die Sonne der Mittelpunkt für die Planeten ist, empirisch oder auf einem anderen, denn speculativen Wege festgestellt haben, ehe er eine hinlängliche empirische Sicherheit erlangt. Dieses leistet bei der christlichen Religion die historische Begründung, daß Gott selbst ihr Urheber sei, also ihre Lehre absolut wahr sein müsse.

61. Wenn aber diese empirische Thatsache feststeht, so ist es ebenso verkehrt, als unwissenschaftlich und irreligiös, die zu erfassenden Objecte der Religion bezweifeln oder einer solchen Prüfung zu unterwerfen, welche selbst für ihre Wahrheit erst entschiede. Ebenso absurd wäre es, bei hinlänglich geprüften Thatsachen den Zweifel geltend zu machen, oder eine sogenannte freie Forschung, das Losungswort schwacher Köpfe, anzuwenden und erst von ihr die Wahrheit abhängig zu machen [1]). Der Zweifel ist in keinem Gebiete ein Prinzip, sondern der Beweis von Schwachheit des Geistes, der nur dann beruhigt ist, wenn er entweder die Wahrheit oder den Irrthum vor sich hat; aber der Zweifel kann kein Mittel für eine Prüfung sein, weil diese von sicheren Prinzipien ausgeht. Eine ins Einzelne gehende Untersuchung, um sich von einem Objecte vollkommene Kenntniß zu verschaffen, ist toto coelo von einem Zweifel an diesem Objecte verschieden.

Aber auch die historische Untersuchung über die Begründung der christlichen Religion ist keine negative, so daß das Resultat zweifelhaft wäre, und sie steht nicht auf gleicher Linie mit jener, welche hinsichtlich einer anderen historischen Thatsache, z. B. der mohamedanischen Religion angestellt werden muß, weil die Thatsachen verschieden sind und der Untersuchende schon zum voraus eine absolute Gewißheit besitzen kann. Sind hier der Glaube an den lebendigen Gott, die Anerkennung, daß er sich offenbaren könne und müsse, daß er ferner diese Offenbarung durch Wunder bekräftigen müsse, die nothwendigen Voraussetzungen, so hängt das Resultat von der Untersuchung ab, ob wirkliche Wunder bei dem Christenthume oder bei dem Mohamedanismus statt gefunden. Der Gläubige stützt sich allerdings in beiden Fällen auf eine Autorität und vorgängige Gewißheit; aber diese Autorität

---

1) Wäre der Grundsatz der negativfreien Forschung wahr, so könnte es nur eine philosophische Gewißheit geben.

gewährt nicht die gleiche Gewißheit, welche nur gegeben ist, wenn sie lehrt, wie und durch welche unumstößliche Thatsachen die in Frage stehende Religion gegründet wurde. Die christliche Kirche ist keine blinde Autorität, sondern sie fordert Anerkennung, weil sie ihren Ursprung beweist und beständig lehrt, wie sie begründet worden, während der Mohamedanismus durch keine wahren Wunder seine höhere Autorität bekräftigt und bekräftigen kann. Daher stellen sich sowohl der Christ, als der Mohamedane anfänglich auf den gleichen Standpunkt, auf den der Autorität, und nicht auf den der freien Forschung; aber das Resultat ist ein verschiedenes, hier ein positives, dort ein negatives, weil nur der Christ seine Autorität beweisen kann. Die angenommenen Criterien sind der feste Punkt, also nicht ein Zweifel; denn dieser beginnt erst dann, wenn die Criterien bei einer Autorität sich nicht finden, und mit dem Zweifel entsteht auch die Gewißheit von der Falschheit. Es findet also hier derselbe Grundsatz statt, aber auf keinen Fall die falsche Lehre von einer freien Forschung, so daß man zuvor Alles bezweifeln zu müssen vorgibt.

62. Nur die katholische Kirche kann ihre Autorität beweisen und sie fordert daher zu einer Prüfung die Gläubigen auf, daß sie sich im Glauben befestigen, weil sie überzeugt ist, daß jeder redlich Forschende diesen bewahrheitet findet. Wegen dieser Untersuchung hängt aber das Resultat nicht von der Vernunft allein ab, welche nur die objective Wahrheit sich zu vermitteln hat. Dieses aber wäre der Fall, wenn der Untersuchende ohne Rücksicht auf die objective Wahrheit und Autorität erklärte: Ehe ich durch mein Nachdenken die Wahrheit gefunden, anerkenne ich keine objective Wahrheit und Autorität, und negire jede Lehre, um sie vor meiner Vernunft zu bewähren. Steht aber einmal fest, daß etwas Gottes Lehre sei, so kann es sich selbst nicht mehr um eine solche Untersuchung, wie die historische ist, handeln, sondern darum, wie der heilige Anselm sagt, zu erforschen, wie und warum es sich so verhalte, aber nicht und in keinem Falle, wie es nicht so sei.

Es liegt das Wesen des Rationalismus darin, daß er die Vernunft zum höchsten Maßstabe für die Wahrheit macht, und daher Alles negirt, was sie nicht einsieht oder wovon sie vermeintliche Gegengründe besitzt. Es war Hermes, welcher die negative Methode, den Zweifel, das Aufgeben der Gewißheit vor der Prüfung auf die historische Grundlegung des Christenthumes anwendete, und daher vom heiligen Stuhle verurtheilt werden mußte. Wie der Christ nicht darum die Beweise für Gottes Dasein untersucht, um sich erst eine Gewißheit davon zu verschaffen, so kann er auch die historische Begründung und die einzelnen Lehren nicht darum untersuchen, um erst zu sehen, ob sie

wahr sind, sondern nur darum, um sich in der Gewißheit zu stärken und zur historischen jene, welche die Vernunfteinsicht gewährt, zu fügen. Selbst bei Perrone[1]) findet sich hier eine Begriffsverwechslung, indem er von dem Verhältnisse der Vernunft vor, mit und nach dem Glauben spricht; denn nach diesen Prinzipien könnte der Katholik, der alle Wahrheiten anerkennt, nicht mehr die Erkenntnißgründe für seinen Glauben untersuchen, und die Vernunft könnte und dürfte sich nach dem Glauben an keine wissenschaftliche Untersuchung mehr wagen, oder müßte sich, um diese zu vollziehen, so stellen, als ob sie nicht schon von dem Glauben überzeugt wäre. Hier ist der Schein von jener rationalistischen Lehre nicht vermieden.

63. Aber damit wird ja, sagt man, die Philosophie zur Magd der Theologie, d. h. die Vernunft zur Magd der Offenbarungswahrheit, indem die Selbstständigkeit der Philosophie oder Vernunftthätigkeit aufgehoben wird, eine durchgängig irrige Behauptung; denn die Vernunftthätigkeit verhält sich zu jedem Objecte als abhängig, soll die objective Wahrheit erreicht und nicht etwas Anderes an ihre Stelle gesetzt werden. Sodann ist es irrig, zu behaupten, daß die Vernunft im Dienste der Theologie stehe; außer es wird unter Theologie nur die Offenbarungswahrheit verstanden, denn, soll die Theologie Wissenschaft sein, so kommt sie selbst ohne Vernunftthätigkeit nicht zu Stande. Indem die Offenbarungswahrheit speculativ erfaßt wird, entsteht eben die Theologie, als nicht bloses historisches Aggregat, sondern als allseitige Entwicklung der christlichen Wahrheiten.

Es ist allerdings wahr, daß wir keine vollendete und dialektisch durchgebildete christliche Philosophie haben; aber es gibt bis zur Stunde überhaupt kein in jeder Beziehung vollendetes System der Philosophie.

---

[1]) De locis theologicis. Sectio prima; de analogia rationis ac fidei in se spectata. — Rationem quidem universim sumimus pro nativa atque essentiali animi humani facultate seu facultatum collectione, quibus ipse verum cognoscit deque isto judicat, quatenus idem intra naturae ambitum continetur. Dum vero fidem dicimus, significamus liberum illum assensum, quem intellectus divina gratia praeventus et adjutus praebet veritatibus supernaturaliter revelatis, ob Dei ipsius revelantis auctoritatem. Ex quibus generalibus notionibus per se jam elucet, quid sibi proprium ac peculiare ratio, quidque sibi vindicet fides. Ratio siquidem per se objecta sua cognoscit, intuetur ac judicat. Fides vero objectis suis assentitur et credit. Porro cum fides naturalem rationem praesupponat eidemque accedat, ac ratio tandem ea sit, quae objecta seu veritates apprehendit, quas ei tanquam divinitus revelatas credendas proponit fides, hinc triplex generalis respectus seu relatio rationem inter ac fidem efflorescit. Ratio enim concipi ac spectari potest aut ante fidem aut cum fide aut denique post fidem: nimirum inquiri potest, quodnam sit rationis officium sive antequam fidei assentiatur objectis, sive dum actu iisdem assentitur, sive demum postquam suum ipsis assensum praebuerit. —

Aus der antiken Welt ist die aristotelische Philosophie am vollendetsten; aber auf sie lassen sich die strengen Forderungen, die man an ein System zu stellen berechtigt ist, nicht anwenden. Von den neueren Eintagssystemen ist nur das Hegel'sche grundsätzlich und in äußerer Gliederung vollendet; aber, sieht man auf den Inhalt, so ist es das ärmste und ungenügendste, so daß es, wenn es noch einen Schritt weiter geht und zum Verständnisse seines Prinzipes gelangt, sich selbst vernichtet. Das eigene Selbstverständniß ist die eigene Selbstvernichtung.

Handelt es sich nun um eine Entwicklung der Offenbarungswahrheiten, so tragen diese ihre Vermittlung objectiv in sich selbst, so daß keine fertige Philosophie auf sie angewendet werden kann; denn ist sie fertig, so muß sie auch wenigstens die naturreligiösen Wahrheiten speculativ entwickelt haben. Ist diese Entwicklung richtig, so liegt keine Nothwendigkeit einer anderen Vermittlung vor; ist sie unrichtig, so kann sie auch nicht angewendet werden. Ist eine Philosophie durchgebildet, so hängt Form und Inhalt auf das innigste zusammen, so daß eine Anwendung der Dialektik auch objectiv dieselbe Ansicht zur Folge haben muß. Nur etwa der blose Schluß macht hievon eine Ausnahme, weil er auf jedes Object anwendbar ist; aber die Kategorienlehre muß nothwendig auch einen Einfluß auf den Inhalt haben. Nun ist es allerdings nicht zu bezweifeln, daß die formale Entwicklung der aristotelischen Philosophie Wahres und Falsches enthält, und daher auch in ihrer Anwendung dasselbe Resultat erzeugen muß. Indem sich die Scholastik der formalen Elemente der antiken Speculation bediente, machte sie keinen nur formalen oder äußeren Gebrauch von ihr, wie bei Thomas sattsam zu ersehen ist; so ist die Anwendung von Materie und Form, von der Bewegung und Beraubung, welche bei Aristoteles die Seele der Dialektik sind, keine nur formale, sondern sie führt mitten in den Inhalt hinein. Man machte aber hievon nach dem Maße Gebrauch, als man keinen Widerspruch gegen die christliche Wahrheit darin erkannte, und man die Philosophie für natürlich wahr hielt.

Wenn daher von einem Vernunftgebrauche bei der Entwicklung der christlichen Lehren die Rede ist, so kann man darunter keine blose Klassification nach Rubriken oder keine blose Anwendung des Syllogismus, sondern nur eine inhaltliche Entwicklung verstehen. Nur wenn Inhalt und Form ineinsgebildet sind, ist eine wahre Wissenschaft vorhanden, und diese Entwicklung wird so lange dauern, als es eine Geschichte gibt. Die Wahrheit besteht aber in der Harmonie des Erkennens mit dem Objecte, also in keiner Auflösung und Verflüchtigung des Inhaltes und in keinem Widerspruche der Speculation mit dem Objecte.

64. Entsteht ein Widerspruch in der Speculation mit der Offenbarungswahrheit, so ist die Offenbarungswahrheit festzuhalten, und die speculative, als auf einem falschen Prinzipe ruhend oder durch falsche Ableitung erzeugt, zu rectificiren; denn nur Gott kann nie irren. Das gegentheilige Verfahren ist Rationalismus. Man kann hiebei so weit gehen, daß man den Sinn der religiösen Wahrheiten umdeutet und völlig verkehrt, z. B. den Sündenfall so erklärt, daß damit nur der Prozeß des Bewußtwerdens und der Unterscheidung angedeutet sei. Eine solche Umdeutung, Mythisirung, hat die moderne Philosophie mit Christus und mit den christlichen Wahrheiten vorgenommen [1]).

Es gibt aber Andere, welche behaupten, daß jede wissenschaftliche Entwicklung der christlichen Lehre nothwendig zu Widersprüchen mit ihr führt, oder daß nicht blos eine verkehrte Philosophie, sondern die Philosophie überhaupt, also auch die wahre, Widersprüche erzeugt. Wie ehedem Jacobi lehrte, daß jede consequente Philosophie (und als solche sah er die Spinoza'sche an) zum Atheismus führe, so lehrt man selbst noch in der neuesten Zeit diesen Irrthum, daß die Vernunft, wenn sie die christliche Wahrheit speculativ erfassen, das: Credo, ut intelligam, realisiren will, nothwendig zu Irrlehren gelangt [2]). Ehevor haben Pierre Bayle, Luther und Tertullian das: Credo, quia absurdum, vertheidigt. Auch die mythisirende Philosophie sieht in dem Widerspruche das höchste Criterium der Wahrheit und die Seele der Entwicklung Die erste Stufe zu dieser negativen Entwicklung bildet der theologische Scepticismus, die Lehre, daß man nie den Zweifel, die blose Wahrscheinlichkeit, überwinden und zu einer Sicherheit durch die Vernunftthätigkeit gelangen könne, so daß nur der Glaube die einzige Sicherheit gewährt, und das: Credo, ut intelligam, aufzugeben ist. Es braucht nicht erst bewiesen zu werden, daß der Scepticismus von dem Rationalismus, der den Glauben aufgibt, die gerade Kehrseite ist.

---

[1]) Sieh des Verfassers Werk: Philosophie und Religion, oder speculative Entwicklung ihres normalen Verhältnisses im Gegensatze zur mythischen Auffassung. Mit einer Vorrede von Dr. F. A. Staudenmaier. Schaffhausen, 1849.

[2]) Vgl. die zwei polemischen Schriften des Verfassers: Die christliche Philosophie, vertheidigt gegen die unkirchlichen Behauptungen, ausgesprochen in der Schrift: „Die Speculative Theologie Dr. Günthers und seiner Schule." Separat-Abdruck aus der „Katholischen Wochenschrift" (herausgegeben von Dr. F. X. Himmelstein). Würzburg, 1853. Nebst einer Beleuchtung der von Dr. Baltzer in seinen Neuen theologischen Briefen erhobenen Anklagen und ausgesprochenen Irrthümer. München, 1853. Lentner'sche Buchhandlung (W. Keck). — Apologie der christlichen Philosophie gegen die Lehren und Angriffe des Dr. Denzinger, Professors der Theologie in Würzburg. Daselbst, 1854. — Auch in seiner neuesten Schrift: Vier Bücher von der religiösen Erkenntniß, Würzburg, 1856, zwei Bände, hat Denzinger die extremen Ansichten nur gemildert, aber nicht im Prinzipe überwunden.

Die Lehre der Kirche[1]) läßt sich demgemäß auf wenige Sätze zurückführen: 1. Die Offenbarungs- und Vernunftwahrheit können sich nicht widersprechen, weil beide von derselben Quelle, von Gott, stammen. Es gibt also nur Eine Wahrheit, d. h. die geoffenbarte und die Vernunftwahrheit haben zwar unmittelbar eine doppelte Quelle, nämlich jene Gott, diese den Menschen; aber doch bilden sie nur eine harmonische Wahrheit. Es ist daher die Lehre, daß etwas theologisch wahr, aber philosophisch falsch sein könne, wie man es von der Unsterblichkeit der Seele lehrte, zu verwerfen. 2. Die Vernunft kann die naturreligiösen Wahrheiten ohne vorgängigen Glauben erkennen; die positiven nur nach der positiven Erkenntniß. 3. Im Falle eines Widerspruches ist der Irrthum auf Seite der Vernunft, und daher der Rationalismus, welcher die endliche Vernunft als erste und höchste Richtschnur der Wahrheit ansetzt, sowie der Scepticismus, welcher seinen Zweifel gegen beide Seiten hinwendet, abzuweisen.

Drittes Kapitel.

Von der historischen Entwicklung der christlichen Mystik.

§. 27.

65. Die objectivkirchlichen und subjectivwissenschaftlichen Elemente nebst ihrem Wechselbezuge haben wir im Allgemeinen kennen gelernt. Beide Elemente stehen nicht losgetrennt nebeneinander, sondern haben eine entsprechende Durchdringung erfahren. Die historische Entwicklung enthält die kirchliche Dogmenbildung, wie die begrifflichen Auffassungen der Dogmen von Seite der Wissenschaft, und sie vollzieht sich in drei Perioden, wovon die erste von Christus bis zum Mittelalter reicht, also das erste Jahrtausend erfüllt, und wovon die zweite die mittel-

1) Leo X. in Conc. Lateran. V.: — Cumque verum vero minime contradicat, omnem assertionem, veritati illuminatae fidei contrariam, omnino falsam esse definimus, et ut aliter dogmatizare non liceat, districtius inhibemus. — Pius IX. in encyclica ad Patriarchas etc. d. 9. Nov. 1846: — Hinc praepostero sane et fallacissimo argumentandi genere nunquam desinunt humanae rationis vim et excellentiam appellare, extollere contra sanctissimam Christi fidem, atque audacissime blaterant, eam humanae refragari rationi. Quo certe nihil dementius, nihil magis impium, nihil contra ipsam rationem magis repugnans fingi vel excogitari potest. Etsi enim fides sit supra rationem, nulla tamen vera dissensio nullumque dissidium inter ipsas inveniri unquam potest, cum ambae ab uno eodemque immutabilis aeternaeque veritatis fonte, Deo Optimo Maximo, oriantur, atque ita sibi mutuam opem ferant, ut recta ratio fidei veritatem demonstret, tueatur, defendat; fides vero rationem ab omnibus erroribus liberet, eamque divinarum rerum cognitione mirifice illustret, confirmet atque perficiat.

alterliche Entwicklung in den folgenden fünf Jahrhunderten, und die dritte die neuere seit dem sechzehnten Jahrhunderte bespricht.

Es ist wohl zu beachten, daß die kirchliche Vermittlung, die gewöhnlich durch Streitigkeiten veranlaßt wurde, ebenso zur Geschichte unserer Wissenschaft gehört, als die speculative, weil sie das Object näher bestimmt; sodann, daß jede Abhandlung über ein Dogma für die Wissenschaft ebenso wichtig ist, als die Vereinigung aller Lehren zu einem Gesammtganzen, und daß daher endlich die systematische Entwicklung, welche zuletzt auftritt, eine Einzelbestimmung vor sich hat, und daß eine Geschichte der Dogmatik oder Glaubenslehre nicht blos die systematische, sondern die einzelne Entwicklung bemerklich zu machen hat.

I.

In der ersten Zeit der Kirche bis zum Mittelalter.

§. 28.

66. Je hohler eine Wissenschaft ist, desto verborgener bleiben ihr die Grundwahrheiten des Christenthumes; aber die wahre und vollendete Wissenschaft erkennt in Christus den Mittelpunkt aller Geschichte, also daß alle vorchristliche Entwicklung auf ihn hinweist. Hatte die damalige Welt an Augustus einen natürlichen Mittelpunkt gefunden, so beweist diese Thatsache die Nothwendigkeit, daß alle Völker und Staaten um Ein Haupt sich sammeln müssen, welches nur der Gottmensch sein kann. Auch die Wissenschaft weissagt den Gottmenschen; denn, wie sie in der Ideenlehre des Plato ihren Höhepunkt erreicht, aber auf ihre Vollendung nur hindeutete, indem die Vermittlung der Ideen weder auf Seite der absoluten, noch der relativen Persönlichkeit, noch im Systeme der Begriffe erreicht wurde, ebenso sind alle diese Fragen in der Logoslehre gelöst, und wie die Philosophie zwar nicht ohne Einfluß auf das Leben blieb, aber doch von diesem, weil sie ihm widersprach, verdrängt wurde, so gewann die Menschheit durch Christus eine Lehre, welche den Menschen erhob, ihm seine Vollendung vor Augen stellte, eine Weisheit, die ebensosehr theoretisch, als praktisch dem Menschen angemessen ist.

Statt in Christus die persönliche Weisheit, wie das Urleben und den einzigen Mittler zu erblicken, und seine Lehre als die höchste Weisheit anzusehen, hat eine dünkelhafte, meist humanistische Afterweisheit erklärt, das Christenthum habe die Wissenschaft nicht gefördert, oder es sei selbst nichts Anderes, als das erste, aber noch unbegriffene Aufdämmern des mit dem göttlichen identischen Selbstbewußtseins,

dessen Vollendung die rein philosophische Bildung sei. So wurde der geistige Hochmuth mit Selbstbethörung und Blindheit gestraft.

Weil Christus der Mittelpunkt der gesammten Schöpfung ist, und alles Zerstreute sich um ihn sammeln soll, so muß eine Entwicklung, eine Anziehung und Aneignung, sowie eine Ausscheidung statt finden; denn in der von Christus gesetzten Lehre ist primitiv Alles enthalten, aber es soll ausgebildet werden. Die menschliche Bildung hatte vor Christus verschiedene Wege eingeschlagen; die orientalische war vorherrschend religiös und theosophisch, ohne Gliederung, die occidentalische, die griechisch-römische war dagegen vorherrschend theoretisch, so daß über der Vielheit die Einheit zu Grunde ging. Es fehlte durchgängig die wahre Einheit.

Indem es die Aufgabe des Christenthumes ist, Alles zur Harmonie zu führen, so mußte ein Kampf der christlichen Bildung mit der nichtchristlichen eintreten. Verbanden sich die zerstreuten Bildungselemente des Orientes und Occidentes, um eine höchste Einheit zu erringen, so war dieses nur die Nachäffung dessen, was das Christenthum in Wahrheit bezweckte, und da diese Zusammenfügung eine disharmonische war, so mußte sie mit der christlichen Wahrheit in einen Kampf treten.

67. Es mußten aber auch später, als die Bewegung sich verinnerlicht hatte, noch Kämpfe innerhalb der Kirche sich ergeben, insoferne ein Theil die innere Harmonie der christlichen Grundlehren nicht einsah, und somit die Veranlassung wurde, daß die einzelnen Wahrheiten besonders festgesetzt wurden. Aber auch da, wo die Entwicklung eine mehr innere geworden, befolgte sie eine gewisse Ordnung, und daher kann man diese Periode als jene begreifen, in welcher die Grundlehren der christlichen Religion festgesetzt oder besonders gegen die häretischen Lehren ausgesprochen wurden.

Zuerst wurde das Grundverhältniß Gottes zur Welt gegen die Gnostiker, Manichäer, die antitrinitarischen Secten u. s. w. festgehalten, und zu Nicäa 325 gegen Arius, der die Gottheit Christi läugnete, vollendet. Die Lehre von Christus nach seinen beiden Naturen, sowie die Lehre von der Gnade und Freiheit, die Christologie und Anthropologie erhielten beinahe gleichzeitig ihre Ausbildung; die Pelagianischen Streitigkeiten gehörten größtentheils dem Occidente, die christologischen dagegen dem Oriente an. Nur der Adoptianismus entstand im Abendlande. Es ist nicht unsere Aufgabe, näher auf diese Entwicklungen und Streitigkeiten einzugehen.

Zugleich mit der kirchlichen Entwicklung vollzog sich auch jene durch die Väter und Kirchenschriftsteller, wovon jene die wichtigsten sind, welche selbst zur kirchlichen Entwicklung mitwirkten, wie Athanasius und Cyrillus im Oriente, und der heilige Augustin im Occidente. Die

apostolischen Väter vermitteln den Uebergang von den Aposteln zur folgenden Zeit. Der heilige Irenäus reiht sich an diese an; er ist der Hauptkämpfer gegen die Gnostiker seiner Zeit. An ihn schließt sich Tertullian an; beide, Irenäus und Tertullian, machen insbesondere den Traditionsbegriff geltend. Nach Außen wirkten die christlichen Apologeten.

Zwischen den Vätern der orientalischen und occidentalischen Kirche herrscht ein unverkennbarer Gegensatz, welcher sich in der Dogmenbildung geltend machte. Wie die christologischen Streitigkeiten vorzüglich im Oriente, die anthropologischen vorzüglich im Occidente ausgekämpft wurden, so sind die orientalischen Väter mehr der theoretischen Erkenntniß, welche zunächst an einem äußeren Objecte, z. B. Christus, sich bewährt, die occidentalischen dagegen mehr der praktischen Erkenntniß ergeben; denn diese gingen auch auf den religiösen Prozeß, der sich durch die menschliche, von der Gnade unterstützte Freiheit vollzieht, zurück, wie überhaupt die germanischen Völker das Christenthum tiefer aufgenommen hatten. Zu den orientalischen Vätern zählen: Athanasius, der Große, Cyrillus von Jerusalem, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa, Basilius, der Große, Joh. Chrysostomus u. s. w.; zu den occidentalischen gehören die vier großen Väter: Augustinus und Hieronymus, Ambrosius und Gregor, der Große; außer diesen: Hilarius, Leo, der Große, Prosper, Isidor von Sevilla, Fulgentius u. s. w. Im Oriente gab es bereits zwei Schulen, die zu Alexandria und zu Antiochia, welche berühmte Häupter haben.

68. In dieser Periode, wo die großen Kirchenversammlungen abgehalten wurden, war die kirchliche Entwicklung vorherrschend, und darum konnte es sich nicht schon darum handeln, alle einzelnen Lehren in ein Gesammtganzes zu vereinigen, oder dieses konnte doch nur eine Nebenaufgabe sein. Die Hauptsache war, die in Streit gezogenen Lehren nachdrücklich und klar nach dem vorhandenen Bedürfnisse zu entwickeln; daher haben diese einlässigen Abhandlungen für die christliche Glaubenslehre den größten Werth.

Indessen fehlt es auch nicht an Versuchen, das Ganze der Glaubenslehre darzustellen. In der griechischen Kirche ist das Hauptwerk jenes von Johannes von Damascus, welches sich: Gründliche Darlegung des wahren Glaubens[1]), betitelt und in vier Büchern den gesammten Stoff behandelt. In der abendländischen Kirche sind einzelne Werke[2]) des heiligen Augustin das Vorzüglichste, was in dieser Art geleistet wurde.

---

1) Ἔκδοσις (ἔκθεσις) ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως.

2) Enchiridium ad Laurentium, de doctrina christiana, de civitate Dei.

II.

Im Mittelalter.

§. 29.

69. Das Christenthum war in die Völker eingedrungen und hatte eine neue Bildung erzeugt; auch die äußere Staatsordnung war eine christliche geworden.

Die Kirche hatte daher nicht mehr die Aufgabe, das Christenthum erst einzuführen, sondern vielmehr diese, dasselbe zu erhalten und zu befestigen. Daher nahmen auch die Kirchenversammlungen vielfach eine andere Gestalt an; die abtrünnige orientalische, griechische Christenheit sollte gewonnen und erhalten, der innere Frieden im Occidente wiederhergestellt werden. Nur in der Trinitätslehre wurden einige Dogmen festgestellt, nämlich das Verhältniß der drei Personen zur Einen Wesenheit und der Ausgang des heiligen Geistes von Vater und Sohn, als von Einem Prinzipe; jenes im vierten Lateran=, dieses im zweiten Lyoner=Concile. In Vienne wurde festgesetzt, daß die Seele die unmittelbare und substanziale Form des Leibes (forma per se et essentialis) sei; zu Constanz wurden die Irrlehren von Wicleff und Huß, die Vorläufer von den späteren sogenannten Reformatoren, verdammt. Im Ganzen ging das Augenmerk der Kirche mehr dahin, im christlichen Leben und in der christlichen Gesinnung sich zu verinnerlichen, als das Christenthum gegen die Irrlehren zu vertheidigen. Ohne eine solche Vertiefung wäre das Mönch= und Klosterwesen nicht möglich gewesen; eine krankhafte oder verbildete Zeit ist einer solchen Begeisterung und Durchbildung nicht fähig.

70. Gerade aus diesem Geiste des Mittelalters erklärt sich auch die ihm eigenthümliche Wissenschaft, welche man, weil sie in den Schulen gelehrt und für die Schule berechnet war, die scholastische nannte. Anfangs wurde sie in den Kloster= und Domschulen, später auf den Universitäten gelehrt. Wie der Geist sich praktisch in das Christenthum versenkte, und die herrlichsten Blüthen erzeugte, so vertiefte man sich auch in die christlichen Wahrheiten und suchte sie nach ihrem Inhalte zu erkennen. Eine christliche Wissenschaft und Philosophie, die Uebereinstimmung der Speculation mit dem Christenthume, das: Credo, ut intelligam, welches der heilige Anselm so bedeutsam hervorhob, war die Hauptaufgabe. Es war jedoch diese Wissenschaft nicht durchgängig ein selbstständiges Product, weil man die Dialektik, welche zur Entwicklung diente, nicht selbst erzeugte, sondern aus der antiken Philosophie entlehnte.

Angebahnt wurde die scholastische Wissenschaft durch das Bekannt=

werden mit der griechischen, namentlich aristotelischen Philosophie, welche letztere theils früher durch die Uebersetzungen und Commentare des Organon des Aristoteles durch Boëtius, theils der anderen Schriften durch die Araber verbreitet und in den Schulen gelehrt wurde. Es ist nicht als ein Glück, sondern als ein Unglück anzusehen, daß man sich ohne Rückhalt an diese dialektische Philosophie anschloß, anstatt sie neu und in harmonischer Form zu erzeugen. Man hielt diese dialektische Philosophie für unzweifelhaft wahr und bemühte sich nicht, dieselbe zu berichtigen oder durch eine andere zu ersetzen. Nur sehr Wenige haben von der antiken platonischen oder neuplatonischen Philosophie Gebrauch gemacht; aber es ergaben sich auch, da man nur einiger Maßen einen mehr als dialektischen Gebrauch davon machte, unvermeidliche Widersprüche mit dem Christenthume.

71. Die Scholastik kann man in drei Perioden eintheilen, wovon die erste mit dem heiligen Anselm (1033—1109), Abt des Klosters Bec in der Normandie und Lanfranc's, seines Lehrers, Nachfolger auf dem erzbischöflichen Stuhle in Canterbury, beginnt und bis zu Albert den Großen datirt. Durch die Vertiefung in den Inhalt, durch das ontologische Argument für Gottes Existenz, durch seine Versöhnungslehre u. s. w. blieb Anselm für die Folgezeit maßgebend. Hugo und Richard von St. Victor in Paris, wie der heilige Bernhard von Clairvaux pflegten insbesondere die mystische Theologie, obwohl sie auch für die speculative oder scholastische Theologie nicht ohne Bedeutung sind. Peter Abälard brachte es bei seinem unstäten Wesen zu keiner inneren Durchdringung und zu keinem dauernden Einflusse. Den größten Einfluß auf die Folgezeit gewann dagegen sein Schüler, Peter, der Lombarde, Lehrer der Theologie und nachheriger Bischof zu Paris († 1164) durch sein aus vier Büchern bestehendes Sentenzenwerk, welches den Inhalt größtentheils aus dem heiligen Augustin außer den vorhergehenden lateinischen Vätern entnahm, denselben zweckmäßig ordnete und das gewöhnliche Unterrichtsbuch für die Folgezeit blieb. Die größten und meisten Scholastiker haben dazu Commentare geschrieben.

Die zweite Periode der scholastischen Wissenschaft entstand durch die Anwendung der aristotelischen Philosophie, und zählt Albert den Großen und Thomas von Aquin aus dem Dominikanerorden, Bonaventura und Duns Scotus aus dem Franziskanerorden zu den ersten Häuptern und Trägern. Thomas (1224—1274) und Duns Scotus (1270—1308) wurden die Häupter zweier rivalisirenden Schulen, der Dominikaner und Franziskaner, denen sich außer beiden Orden noch andere anschlossen. Dieser Gegensatz war ein wohlthätiger, indem jede Schule vor der anderen in gewissen Punkten einen Vorzug hatte, in anderen dagegen im Nachtheile war, und so eine Stagnation ver-

hinderte. Indessen gewann doch Thomas mehr Einfluß, und jede wissenschaftliche Theologie wird auf seine Lehre Rücksicht nehmen müssen, wenn sie auf Vollständigkeit Anspruch machen will. Scheiden wir seine rein philosophischen Werke, die Commentare zu Aristoteles, und seine exegetischen Werke aus, so haben wir seinen Commentar zu dem Lombarden, und die theologische und philosophische Summe, wovon die zwei letzteren Werke, und unter diesen die theologische Summe, vorzüglich ins Gewicht fallen. Die summa theologica ist dreitheilig (tripartita); der mittlere Theil, welcher die Ethik behandelt, zerfällt selbst in zwei Theile (prima (pars) secundae (partis) et secunda secundae). Der dritte Theil handelt von der Incarnation und von den Sacramenten bis zur Buße. Das Fehlende erhielt eine Ergänzung (supplementum) aus dem Commentare zu den Sentenzen des Lombarden. Von geringerem Umfange ist die philosophische Summe[1]), welche in vier Büchern von den naturreligiösen und christlichen Wahrheiten, hinsichtlich der ersteren beweisend, hinsichtlich der letzteren vertheidigend, handelt.

Die dritte Periode der Scholastik, welche das vierzehnte und fünfzehnte Jahrhundert erfüllt, zeigt uns keine Ineinsbildung, keine Vertiefung im Großen und Ganzen, sondern vielmehr eine Vereinzelung und einen Zerfall. Weil die Grundelemente nicht feststanden, so konnte man nicht mit voller Sicherheit fortbauen, sondern mußte immer wieder auf die Untersuchung über die Universalien zurückkommen, während man in der Theologie nur einzelne Fragen und Tractate erweiterte. Weil zudem die Prinzipien und der Umfang nicht allgemein und umfassend genug waren, so mußten sich andere Richtungen, denen man weniger Rechnung getragen, geltend machen, nämlich die historische und naturmenschliche. Die bedeutendsten Namen sind Wilhelm Durand († 1332) und Wilhelm Occam († 1347), Gabriel Biel († 1495). Der Scholastik gegenüber erhoben sich die antiken Philosophien und die humanistischen Studien. Indessen gab es auch Männer, welche selbstständig auf dem alten Grunde fortbauten und einen wirklichen Fortschritt bewirkten, wie Nicolaus a Cusa. Die natürliche Theologie des Raymund a Sabunde ist mehr als ein populäres, denn als ein selbstständiges Werk anzusehen.

---

[1]) Der vollständige Titel ist: S. Thomae Aquinatis, doctoris angelici, de veritate catholicae fidei contra gentiles, seu summa philosophica. Eine neue correcte Ausgabe in zwei Octav-Bänden, mit Beifügung einiger kleinerer philosophischer Werke besorgten: P. C. Roux-Lavergne, E. D'Yzalguier, E. Germer-Durand, in Nemausensi assumptionis B. V. M. collegio professores. Nemausi apud L. Giraud; Lutetiae Parisiorum apud Lagnier et Bracy, bibl. etc. 1853—54. —

72. Die scholastische Theologie kann von der scholastischen Philosophie nicht getrennt werden; beide sind innigst verwachsen. Eine unnatürliche Trennung bewirkten erst die sogenannten Reformatoren, welche das: Credo, quia absurdum, anstimmten; und diese Trennung wurde in der Folgezeit für eine so natürliche gehalten, daß jede Entwicklung, welche über das Positive hinausgreift, für eine schlechthin philosophische, untheologische gilt. Es muß sich aber unsere Theologie wiederum auf den Standpunkt der Scholastiker, welcher auch jener der Väter ist, erheben, aber auch die Fehler derselben vermeiden und die Vorzüge der späteren Speculation mit jenen der vorhergehenden Zeit verbinden.

Es konnte aber die scholastische Wissenschaft von keinem inneren Bestande sein, weil die letzten Prinzipien nicht gewonnen waren; denn die Fragen, welche den Realismus und Nominalismus veranlaßten, kamen nicht zum Abschlusse. Jede Lehre ist gleich unwahr und gefährlich, wenn man sie auf reale Objecte anwendet; daher drängten sich diese Fragen immer wieder auf, und auch in der neueren Philosophie kehren sie unter einem anderen Namen wieder. Nicht eine übertriebene Speculation, sondern Mangel an selbstständiger Forschung war hier, wie bei jeder einseitigen Richtung, Ursache, daß man nicht zum Ziele kam.

In der Scholastik war die Glaubenslehre mit der Ethik noch ungeschieden vereinigt; daß der Scholastik die Mystik und die positive Richtung gegenübertrat, ist nicht zu verwundern. Es können sich diese Elemente und Richtungen entsondern; nur darin liegt das Verkehrte, daß alle diese Richtungen aus keinem allgemeinen Prinzipe hervorgehen und nicht im Wesen vereinigt sind.

Was die Methode und Systematisirung der Theologie anlangt, so hielt man sich an gewisse allgemeine Titel, z. B. von der Incarnation, von den Sacramenten, ohne ein Gesammtganzes aus den gleichen Prinzipien anzustreben. Es fehlt, was indessen nur ein Mangel ist, an Universalität, die im Beginne einer wissenschaftlichen Entwicklung nicht vorhanden sein kann. Die Methode erörtert das pro et contra und sucht die Wahrheit durch die Ueberwindung des Irrthumes zu befestigen; aber auch hier wird nicht immer von der Mitte heraus die Wahrheit entwickelt und der Irrthum widerlegt, weil es an den höchsten Prinzipien noch fehlte.

Die Fehler der scholastischen Theologie werden indessen von den Vorzügen aufgewogen; an ihre Stelle ist bisher keine andere oder verbesserte Schultheologie getreten. Keine Periode hat größere Geister aufzuweisen. Man wird die aus dem Interesse des Glaubens und der Speculation hervorgegangene Scholastik zu jeder Zeit, in der man die christliche Wahrheit sucht, bewunderungswürdig finden.

III.

In der neueren Zeit.

§. 30.

73. In der neueren Zeit, welche mit dem sechzehnten Jahrhunderte beginnt, wurde die kirchliche Entwicklung wiederum nothwendig in Folge der Lehren und des Abfalles eines großen Theiles der damaligen abendländischen Christenheit von der katholischen Kirche.

Der christliche Glaube soll mit dem Leben harmoniren; beides soll sich durchdringen. Läßt es die endliche Persönlichkeit in ihrer Hingabe an Gott fehlen, und sucht sie auch ihren Glauben darnach zu modificiren, so muß die persönliche Freiheit und der Werth der persönlichen Religion herabgesetzt oder völlig negirt werden. Entweder wird nur der Glaube und in der Absonderung von aller Persönlichkeit das Wissen, daß Christus für Alle gestorben, festgehalten und das persönliche Aneignen und Leben in Christus für unmöglich oder unnütz erklärt; oder es wird das Gegentheil gelehrt, daß jede äußere, von Christus stammende Gnade unnütz und der Mensch im Stande sei, sich selbst durch ein entsprechendes Leben zu beseligen. Auch im letzteren Falle löst sich die Religion in das Wissen auf. Entweder thut Gott Alles, so daß man nur dieses zu wissen braucht, und so daß Gott Jeden absolut prädestinirt, ohne daß die menschliche Freiheit zu Rathe gezogen wird; oder es thut der Mensch Alles, so daß er der höheren Erleuchtung und Gnade nicht bedarf.

Nicht der Drang nach Freiheit, noch eine Ueberfülle von Religiösität erzeugte und befestigte den Abfall, sondern ein unklares Bewußtsein und Streben hinsichtlich der christlichen Religion und daher auch ein unwillkürliches Schwanken innerhalb der zwei Extreme, nachdem man die wahre Mitte verloren hatte. In dem Grundverhältnisse zwischen absoluter und relativer Persönlichkeit lag allerdings das Wesen der christlichen Religion concentrirt, und sowohl die Wissenschaft, als auch die persönliche Thätigkeit hätte sich hier vertiefen sollen, um einen neuen Fortschritt zu bewirken. Aber der Fortschritt der neuen außerkirchlichen Bewegung war kein harmonischer, und daher erklären sich die immer sich wiederholenden Zerklüftungen und Widersprüche in der protestantischen Christenwelt; denn wäre das Grundprinzip ein harmonisches, so könnte ein solcher Zerfall nicht eintreten. Man möge sich hierüber nicht täuschen, daß nur aus einem unlebendigen und disharmonischen Prinzipe ein solcher Zerfall und eine solche Verflüchtigung sich herleiten kann. Wie sehr hätte man jene Männer, welche den Abfall bewirkten, zu segnen, hätten sie, wie Carl Borromäus oder Franz von Sales in der Folgezeit, innerhalb der Kirche reformirend und fortbildend gewirkt?

Aber merkwürdiger Weise bildeten den Mittelpunkt der ganzen

Bewegung dieselben Fragen, welche schon in der ersten Periode den Pelagianismus und Semipelagianismus im Occidente erzeugt hatten, die Fragen über Gnade und Freiheit, über die Stellung der absoluten und relativen Persönlichkeit in dem religiösen Prozesse. Es handelte sich in beiden Perioden um das Wesen der Religion, des religiösen Geistes und Lebens; und es wäre von unübersehbaren Folgen gewesen, wenn man hierin sich in den Prinzipien und in den Abfolgerungen klar gewesen und eingesehen hätte, daß, wenn entweder Gott oder der Mensch allein die religiöse Aufgabe vollzieht, von einer Religion nicht mehr die Rede sein könne.

Daraus ergibt sich die Charakterisirung dieser Periode, welche darin liegt, daß die christliche Religion in ihren Prinzipien und Abfolgerungen als ein harmonisches Ganzes entweder anerkannt, oder daß alle Religion verworfen werde; daß entweder Christus als der einzige Mittler geglaubt und erfaßt, oder daß die Gottgleichheit, der Pantheismus, an seine Stelle gesetzt werde. Auf diese abschließende Entwicklung weist auch die philosophische Bewegung hin; denn gerade um die Stellung der endlichen zur absoluten Persönlichkeit drehen sich die neueren Systeme seit Descartes und Kant, welche ebenso, wie die außerkirchlichen Bewegungen, das lösende Wort nicht gefunden und entweder Gott in der Welt oder die Welt in Gott untergehen ließen, damit aber das Wissen, wie die Religion im Grunde aufhoben.

Die kirchliche Entwicklung vollzog sich gegen die Neuerer vorzüglich auf dem letzten allgemeinen Concile, zu Trient (1545—63), wo die katholische Lehre sowohl positiv, als auch negativ im Gegensatze gegen die Irrlehren ausgesprochen wurde. Auch innerhalb der katholischen Kirche setzten sich noch dieselben Streitigkeiten über Gnade und Freiheit u. s. w. fort; es wurden die Lehren von Bajus, von Jansenius und von Quesnell von den Päpsten verdammt. Dagegen kamen die Streitigkeiten zwischen den Dominikanern und Jesuiten nicht zur Entscheidung.

74. Die wissenschaftliche oder theologische Entwicklung mußte sich, in ihrer inneren Fortbildung vielfach gehemmt, nach den Zeitbedürfnissen modificiren; zu der scholastischen Behandlung mußte die polemische und positive hinzutreten. Man mußte theils die exegetische, theils die historisch-traditionale Beweisführung zur Abwehr und zur Begründung zu Hilfe nehmen.

In der bisherigen Entwicklung kann man eine doppelte Periode unterscheiden, wovon die erste seit dem Concile von Trient bis ungefähr 1750 reicht, nämlich bis zu dem neuen Abfalle von dem Christenthume, den der Deismus und Materialismus in England und Frankreich, sowie der Rationalismus und Pantheismus in Deutschland und in den

Nachbarländern bewirkte, und wovon die zweite seit jenem zweiten Abfalle verläuft.

Nach dem angegebenen Zeitbedürfnisse trat eine dreifache Behandlung des dogmatischen Stoffes ein, nämlich die scholastische, die polemische und positive oder patristische, die jedoch nicht absolut getrennt wurden, da selbst in der alten Scholastik keine solche absolute Trennung der Elemente gemacht wurde, sondern die Standpunkte vielfach verschlungen wurden.

75. Was die scholastische Behandlung in der ersten Periode anlangt, so kann man solche Scholastiker unterscheiden, welche im Geiste der alten fortfuhren, entweder die Sentenzen des Lombarden oder die Summe des heiligen Thomas commentirten, oder solche, welche ohne den Geist der alten nur eine äußerliche Abänderung bewirkten oder der Speculation durch die Anwendung des Syllogismus genügt zu haben glaubten. Zu den ersteren gehören die ausgezeichneten Leistungen von Suarez, Vasquez und Arriaga u. s. w., welche die theologische Summe des heiligen Thomas commentirten, sowie der Commentar des Estius zu dem Lombarden u. s. w.; zu den letzteren Gotti, Monschein, Antoine u. s. w.

Die positive Behandlung ging mehr auf die Lehre der Schrift und Väter zurück, und fügte dazu oder ließ auch hinweg die gewöhnlichen scholastischen Beweise. Dahin gehören unter Anderen die Werke von Canisius, Natalis Alexander und Tournely. Indessen genügt auch hier nicht immer die traditionelle Beweisführung; auf die kirchliche Lehre wird zu wenig Gewicht gelegt. Das vorzüglichste, mehr dogmenhistorische Werk, das die Lehren der Väter, aber nicht jene der Scholastiker berücksichtigt, sind die dogmata theologica des Dionysius Petavius, das von dem gleichtiteligen des Thomassin nicht erreicht wird. — Die polemische Behandlung gegen die Irrlehren wurde gewöhnlich von dem scholastischen und positiven Theile nicht getrennt. Besonders wurden die dogmatischen Gegensätze von Bellarmin in seinen Controversen behandelt, welcher in seinem Fache so ausgezeichnet ist, als Petavius und Suarez in den ihrigen. Mehr historisch gehalten ist das einschlägige Werk des Bossuet.

Was dieser, sonst noch kräftigen theologischen Bildung fehlte, ist die einheitliche, von Prinzipien geleitete Entwicklung; daher sie jene Geister, welche nach der Einheit strebten, nicht befriedigen konnte, und daher die Veranlassung wurde, sich der auftauchenden Zeitphilosophie anzuschließen. Da aber diese außerkirchliche wissenschaftliche Richtung selbst der inneren Harmonie entbehrte, so wurde der Gegensatz zwischen der christlichen und religiösen Wahrheit auf der einen und zwischen der negativen Wissenschaft auf der anderen Seite immer weiter. Die

Philosophie entledigte sich jeder positiven und auch der natürlichen Religion, und erzeugte den Deismus und Rationalismus, den Pantheismus und Materialismus, und erklärte die Religion für eine niedere Stufe, als die Philosophie, als das träumerische Dichten von einer Welt, welche erst die Philosophie aufschließe. Die rationalistische und pantheistische Philosophie mußte zu diesem Resultate gelangen, woran Kant und Fichte, Schelling und Hegel Antheil nahmen, und welches Strauß und Feuerbach offen aussprachen.

76. In diese Periode fallen wenig ausgezeichnete Leistungen in der Theologie. Die scholastische Theologie und Philosophie ist zerfallen und keine andere Wissenschaft an ihre Stelle getreten. Die theologische Bildung verkümmerte immer mehr, was auch die Trennung der Dogmatik von aller philosophischen oder scholastischen Behandlung beweist, so daß das rubricirte Dogma durch ein Paar Stellen aus Schrift und Tradition und höchstens noch durch einen angefügten Beweis ex ratione äußerlich festgestellt wurde. Einige schlossen sich im guten Glauben an die mißverstandene Zeitphilosophie an, während Andere ohne hinlängliche Kenntniß in der bisherigen Theologie und Philosophie eigene Wege gingen, ohne zum Ziele zu gelangen. Ein dritter Theil, aller speculativen Entwicklung abhold, verfaßte werthlose, für den ersten Schulzweck berechnete Hand- oder Lehrbücher der Dogmatik, ohne selbst im Positiven etwas zu leisten.

Anerkennung wegen besonderer Leistungen fanden und verdienen: Möhler, wegen seiner tief gehenden Symbolik, Klee, wegen seiner patristischen Studien in der Dogmatik und Dogmengeschichte, und Staudenmaier, wegen seiner theologischen und philosophischen Gelehrsamkeit in mehren seiner Werke. Auch einzelne Abhandlungen mancher Theologen weisen einen Fortschritt auf.

Der Gang, den die theologische Wissenschaft in der Zukunft nehmen wird und nehmen soll, ist durch die bisherige Entwicklung vorgezeichnet. Ohne Zurückgang auf die bisherigen Leistungen und ohne Vertiefung in das kirchliche Bewußtsein, ohne die innigste Verbindung des positiven und speculativen Elementes ist hierin ein Fortschritt nicht möglich, wie ohne diese die Aufgabe, welche die Gegenwart an die religiöse Wissenschaft stellt, nicht gelöst werden kann.

Formale Grundlage.

Von der Systematisirung der christlichen Pistik.

§. 31.

77. Sowohl das Wesen des christlichen Glaubens, als auch die Elemente, aus denen sich die christliche Glaubenslehre erbaut, haben wir in ihrem Zusammenhange kennen gelernt. Daraus soll nun die Wissenschaft des christlichen Glaubens gebildet werden, und da jede Wissenschaft ohne Einheit und Harmonie der Prinzipien und der abgeleiteten Wahrheiten nicht möglich ist, so handelt es sich hier darum, ein System, eine wohlgeordnete Einheit, aus den Wahrheiten des christlichen Glaubens zu begründen. Diese Entwicklung zu einem Systeme hat die Grundlage nach den allgemeinsten Zügen zu vollziehen; daher setzt dieser Theil, die formale Grundlage, die zwei vorhergehenden voraus.

Da aber zu einem Systeme die Einheit und Vielheit, die harmonisch verbunden werden sollen, oder Prinzipien, welche sich durch den ganzen Stoff hindurchziehen, gehören, so handeln wir zunächst von den Prinzipien, sodann von der Entwicklung, endlich von der Gliederung unserer Wissenschaft, wobei wir das bereits Gesagte zur Anwendung und zum Abschlusse bringen.

Erstes Kapitel.

Von den Prinzipien der christlichen Pistik.

§. 32.

78. Da die Prinzipien in jeder Wissenschaft erst durch das Nachdenken gewonnen werden müssen, so müssen sie in dem zu entwickelnden Inhalte involvirt liegen, wie in der Natur- oder Geschichtswissenschaft die Prinzipien dieser Wissenschaften eingeschlossen sind. Wir fassen aber alle Elemente unserer Wissenschaft unter christlichem Glauben zusammen; der christliche Glaube selbst aber ist nur Ein

Element von der christlichen Religion. Es ist also der Glaube selbst durch den Zusatz von der Religion näher bestimmt; denn nicht um einen historischen und menschlichen, sondern um einen religiösen Glauben handelt es sich.

Gewöhnlich nennt man die Wissenschaft von der Religion Theologie, und den besonderen Zweig, den wir als Pistik bezeichnet, Dogmatik, Wissenschaft von den Dogmen. Wir haben uns daher über die Einheit und Vielheit der Prinzipien in unserer Wissenschaft zu verständigen, und die allgemeinen Prinzipien, welche in der Gesammtwissenschaft der Religion liegen, die besonderen der Pistik, sowie die einheitlichen zu besprechen.

I.

Von den allgemeinen Prinzipien der christlichen Pistik.

§. 33.

79. Die Glaubenslehre ist nur ein Zweig von der Religionswissenschaft; aber, was hier zu berücksichtigen ist, das religiöse Moment wiederholt sich bei der Pistik, und daher müssen in dem Wesen der Religion die allgemeinen Prinzipien der christlichen Pistik liegen.

Erwägen wir die Elemente, welche die Religion begründen, so haben wir auf der einen Seite Wahrheiten, die geglaubt werden sollen, auf der anderen Acte, Zustände und Verhältnisse, welche gesetzt werden sollen, so jedoch, daß sich die Wahrheiten als das Mittel für die persönliche Bethätigung erweisen. Wenn wir die Erkenntniß und Anerkenntniß der Wahrheit die theoretische, die Vollziehung der erkannten Wahrheit die praktische Weisheit nennen, und wenn wir das Object, womit beide Arten von Weisheit harmoniren sollen, als die objective oder persönliche Weisheit bezeichnen, so haben wir alle Gebiete und Momente, welche die Religion begründen, auf den kürzesten Ausdruck gebracht.

Aber es sollen diese drei Momente auf eine höchste Einheit oder auf den Begriff reducirt werden, worin die Prinzipien unserer Wissenschaft liegen. Es darf aber weder das objective, noch das subjective Moment allein gesetzt werden; daher darf weder von einer Gotteslehre (Theologie), noch von einer Anthropologie allein die Rede sein. Beide Momente können aber nicht blos begrifflich vermittelt sein; sondern Gott und der Mensch müssen, weil sie reale Wesen sind, real vermittelt sein, und diese reale und persönliche Vermittlung zwischen der absoluten und relativen Persönlichkeit ist daher das Wesen, das Allgemeine, was allen Elementen der Religion gemeinsam ist. Es kann nicht von Gott allein, wie von der Creatur allein, sondern nur

von dem realen Bezuge Gottes zur freien Creatur und von dem persönlichen Rapporte dieser zu Gott die Rede sein.

Daher ist das allgemeine Prinzip unserer Wissenschaft der persönliche Rapport zwischen Gott und der freien Creatur; denn dieses wiederholt sich bei dem religiösen Glauben, wie bei dem religiösen Thun. Daher beginnt auch der heilige Augustin[1]) sein Handbuch mit dem Wesen der Religion, daß man nämlich Gott durch Glaube, Hoffnung und Liebe verehren soll; denn diese drei Tugenden sind eben der persönliche Rapport der Creatur zu Gott; und, wie wir sahen, beginnt hier der Unterschied zwischen religiöser und pantheistischer, zwischen katholischer und protestantischer Lehre. Auch der heilige Thomas geht, dem heiligen Augustin folgend, auf das religiöse Leben, das aus den drei genannten Tugenden besteht, zurück, um einen kurzen Lehrbegriff von der christlichen Religion zu entwerfen[2]).

80. Demgemäß sollte die natürliche Bezeichnung für unsere gesammte Wissenschaft lauten: Wissenschaft von der christlichen Religion, oder: Christliche Religionswissenschaft. An ihre Stelle trat die keineswegs richtige Bezeichnung: Theologie, weil darin das Wesen der Religion nicht enthalten ist. Theosophie drückt das Wesen unserer Wissenschaft zwar richtig aus, hat aber eine schlimme Nebenbedeutung durch den Gebrauch erhalten.

In Betreff der Theologie hat man daher den durch Gewohnheit eingeführten Sinn von dem natürlichen genau zu unterscheiden; denn der durch den Gebrauch eingeführte Sinn ist dieser, welcher die

---

[1]) Enchiridion ad Laurentium c. 1—3: — Sicut autem nemo a seipso esse potest, ita etiam nemo a seipso sapiens esse potest, sed ab illo illustrante, de quo scriptum est (Eccli. 1, 1): Omnis sapientia a Deo est. Hominis autem sapientia pietas est. Habes hoc in libro sancti Job (28, 28): nam ibi legitur, quod ipsa sapientia dixerit homini: Ecce pietas est sapientia. Si autem quaeras, quam dixerit eo loco pietatem, distinctius in Graeco reperies *θεοσέβειαν*, qui est Dei cultus. Dicitur enim graece pietas et aliter, id est *εὐσέβεια*, quo nomine significatur bonus cultus, quamvis et hoc praecipue referatur ad colendum Deum. Sed nihil est commodius illo nomine, quo evidenter Dei cultus expressus est, cum quid esset homini sapientia, diceretur. Quaerisne aliquid dici brevius, qui petis a me, ut breviter magna dicantur? An hoc ipsum tibi fortasse desideras breviter aperiri, atque in sermonem colligi brevem, quonam modo sit colendus Deus? Hic si respondero, fide, spe et caritate colendum Deum, profecto dicturus es, brevius hoc dictum esse, quam velles. —

[2]) Compendium theol. c. 1: — Plenitudo legis est dilectio. Unde apostolus I. Cor. 13 in fide, spe et charitate, quasi in quibusdam salutis nostrae compendiosis capitulis totam praesentis vitae perfectionem consistere docuit, dicens: Nunc autem manent fides, spes, charitas. Unde haec tria sunt, ut B. Augustinus dicit, quibus colitur Deus. Ut igitur tibi — compendiosam doctrinam de christiana religione tradam, circa haec tria in praesenti opere tota nostra versatur intentio.

Theologie und die Religionswissenschaft für identisch faßt. Dieses übersehen Jene, welche eine Construction nach dem buchstäblichen und natürlichen Sinne vornehmen, was begreiflicher Weise mißlingen muß. Hiemit verhält es sich gerade so, wie mit Philosophie, welche keine adäquate Bezeichnung für das speculative Wissen ist, oder wie mit dem Ausdrucke Pantheismus, wodurch nur eine einzige Form des Pantheismus, wie man ihn gewöhnlich versteht, bezeichnet ist. Indessen läßt sich die Genesis dieses Ausdruckes aus der Entwicklung wohl erklären. Der Geist betrachtet zuerst das höchste Object und geht erst später auf die untergestellten Objecte über, wobei er die Bezeichnung für das erste Wissen auch auf das zweite, das kosmologische oder ethische, überträgt; wie es im strengen Sinne nicht mehr Pantheismus ist, wenn Gott als die Weltordnung gefaßt wird.

Nach Aristoteles bildet die Theologie nur Eine Doctrin von der Metaphysik, wie die Kosmologie oder wie die Anthropologie; denn die natürliche Bedeutung ist und kann nur sein: Wissen oder Wissenschaft von Gott. Auch die älteren Väter verstehen unter Theologie nichts Anderes, weßhalb der Evangelist Johannes und Gregor von Nazianz, welcher von der Gottheit Christi schrieb, Theologen genannt werden. Der Theologie setzte man die *οἰκονομία*, (dispensatio, das Erlösungswerk), entgegen, während Tertullian in Gott die Monarchie (Einheit) und Oekonomie (Vielheit) unterscheidet[1]).

Später begriff man unter Theologie das von Gott stammende Wissen, die heilige Schrift, die heilige, geoffenbarte Lehre, im Gegensatze zu der selbsterzeugten oder wissenschaftlichen. In diesem Sinne ist allerdings die Theologie heilig, weil sie mit der heiligen Schrift und dem Worte Gottes identisch ist[2]). Aber eine andere Frage ist es,

---

1) Gregor. Naz. orat. 38: *ταῦτά μοι περὶ θεοῦ πεφιλοσοφήσθω τανῦν· οὐδὲ γὰρ ὑπὲρ ταῦτα καιρὸς, ὅτι μὴ θεολογία τὸ προκείμενον ἡμῖν, ἀλλ' οἰκονομία.* — Ephrem. apud Phot. cod. 228 p. 404: *μὴ δεῖν συνκρίνειν, ἃ περὶ θεολογίας ἔιρηται τοῖς πατράσιν ἡμῶν τοῖς περὶ οἰκονομίας εἰρημένοις Λέοντι τῷ Ῥώμης.* Cfr. Petav. dogm. theol. proleg. c. 1. n. 2.

Tertullian. adv. Praxean, c. 2: Quasi non sic quoque unus sit omnia, dum ex uno omnia, per substantiae scilicet unitatem, et nihilominus custodiatur *οἰκονομίας* sacramentum, quae unitatem in trinitatem disponit. — c. 3: Simplices quique, — non intelligentes unicum quidem (Deum), sed cum sua *οἰκονομία* esse credendum, expavescunt ad *οἰκονομίαν*, numerum et dispositionem trinitatis, divisionem praesumunt unitatis, quando unitas ex semetipsa derivans trinitatem non destruatur ab illa, sed administretur.

2) S. Thomas s. th. I. qu. 1. a. 1: Necessarium fuit praeter philosophicas disciplinas, quae per rationem investigantur, sacram doctrinam per revelationem haberi. — a. 3: — Quia sacra scriptura seu doctrina considerat aliqua, secundum quod sunt divinitus revelata, omnia, quaecumque sunt divinitus revelabilia, communicant

ob Theologie dem Wortlaute und dem Zusammenhange nach dieses bezeichnen kann. Es ist von selbst einleuchtend, daß Theologie nicht die objective Lehre, das Wort Gottes, sondern die persönliche und subjective oder wissenschaftliche Lehre von Gott (oder auch von der objectiven Lehre) bezeichne. Es ist aber zu Mißverständnissen führend und daraus hervorgehend, wenn man die Theologie, die Wissenschaft von der Religion, eine heilige nennt und der Weltweisheit oder Philosophie entgegensetzt; denn die Wissenschaft von der Religion kann ebenso profan oder unheilig sein.

81. In den entgegengesetzten Irrthum würde man verfallen, wenn man nur den Menschen oder das Abhängigkeitsgefühl zum Mittelpunkte erhöbe; denn, obwohl man von dem Endlichen zum Unendlichen sich erheben kann, also im Stande ist, auch die religiöse Aufgabe zu erkennen, so kann es sich doch hier nicht darum, sondern nur um den Mittelpunkt, oder das Wesen der Religion handeln; und so wenig, als die Creaturwelt der Mensch ist, obwohl man sie daraus erkennen kann, kann der Mensch oder Gott die Religion sein. Will man aber nach der Idee des Menschen die Religion construiren, wie man nach den Vorbildern eine Wahrheit erfaßt, so muß die Religion und alles Objective als ein Accidenz von dem Menschen erscheinen, wie L. Feuerbach in der Anthropologie die Theologie und Religion aufgehen ließ.

Daher können wir nur von einer Einheit ausgehen, welche alle religiösern Objecte in sich schließt, nämlich von dem Begriffe der Religion selbst. Alle anderen Ausgangspunkte sind irrthümlich und unwissenschaftlich. In der neueren Zeit sind Viele von der Idee des Reiches Gottes ausgegangen, und es hat dieser Ausgangspunkt volle Wahrheit, wenn er recht begriffen, oder wenn in dieser Idee das Wesen der Religion, die persönliche Gemeinschaft zwischen Gott und der freien Creatur, erkannt wird.

II.

Von den besonderen Prinzipien der christlichen Pistik.

§. 34.

82. Wenn in dem Begriffe der Religion die allgemeinen Prinzipien der christlichen Pistik enthalten sind, so müssen diese durch das

---

in una ratione formali objecti hujus scientiae; et ideo comprehenduntur sub sacra doctrina sicut sub scientia una. — Der heilige Bonaventura sagt im Eingange seines breviloquium zu der Stelle Eph. 3, 14—19: Magnus doctor gentium et praedicator veritatis, divino repletus spiritu, tanquam vos electum et sanctificatum, in hoc verbo aperit sacrae scripturae, quae theologia dicitur, ortum, progressum et statum.

Element des Glaubens beschränkt werden; es treten zwar keine neuen Prinzipien ein, aber doch werden die allgemeinen auf ein besonderes Gebiet eingeengt.

Der Glaube steht als religiöse Gesinnung und Ueberzeugung der religiösen Hoffnung und Liebe, als dem religiösen Leben, gegenüber, und ist religiös, wenn auch nicht vollkommen religiös. In der Wissenschaft scheiden sich die Wahrheiten des Glaubens von jenen der Hoffnung und Liebe aus, welche letztere der Ethik angehören, obwohl auch die letzteren Wahrheiten geglaubt werden. Ja, selbst der Glaube, als religiöser Act, gehört in die Ethik, wie die christliche Hoffnung und Liebe, und daher eignet der Pistik die christliche oder religiöse Wahrheit, worauf sich das religiöse Leben, den Glauben mit eingeschlossen, erbaut.

Daraus ergibt sich, wie alle theologischen Wissenschaften in dem Wesen der Religion vereinigt sind, und wie die Ethik mit der Pistik auf die innigste Weise zusammenhängt. Den Mittelpunkt bildet die religiöse Persönlichkeit, und daher ist auch im Glauben das nur allgemeine Verhältniß, welches der Religion und dem Glauben eignet, von dem centralen und realen oder unmittelbar religiösen zu unterscheiden. Ohne Beziehung auf die absolute Persönlichkeit gibt es keinen religiösen Glauben; so ist der blose Glaube, daß es Geister, eine ewige Verdammniß gibt, kein religiöser, was er erst wird, wenn er mit dem Glauben an Gott in unmittelbare Verbindung gebracht wird. Alles Andere außer dem centralreligiösen Bezuge verhält sich als Mittel oder Abfolge in Bezug auf die religiöse Persönlichkeit. Man hat daher alle Glaubenswahrheiten in dieser Verknüpfung im religiösen Leben zu betrachten; denn hier haben sie ihren Mittelpunkt und daraus müssen sie auch ihr Verständniß erhalten.

83. Wie daher die Religion die persönliche Gemeinschaft mit Gott ist, so besteht der religiöse Glaube in der Ueberzeugung von dieser persönlichen Gemeinschaft, von der Existenz und Absolutheit Gottes und von seiner Liebe und seinem Verhalten zur freien Creatur, sowie von der Ueberzeugung, daß die freie Creatur sich frei Gott hingeben soll, um ihr Endziel zu erreichen. Der Glaube bezieht sich daher auf die absolute und relative Persönlichkeit, sowie auf ihren persönlichen Rapport, auf die centrale und peripherische religiöse Vermittlung, so jedoch, daß die centrale Vermittlung als das Prinzip, der Mittelpunkt und das Endziel, die peripherische, z. B. die Sacramente, aber nur als Mittel betrachtet wird.

Der Glaube, wie er unmittelbar auf die centralreligiöse Vermittlung gerichtet ist, ist daher das Grundprinzip und der Mittelpunkt, so daß alle Glaubenswahrheiten daraus sich erklären und ihr Licht

und Verständniß erlangen. Wie der religiöse Glaube unmittelbar und zunächst auf Gott gerichtet ist, so erweisen sich sämmtliche Glaubenswahrheiten, welche in die Intelligenz aufgenommen sind, als Mittel für den religiösen Glauben, obwohl in dieser Einheit ein Bezug der centrale ist, wovon das Uebrige abhängt. Ordnet man daher die Glaubenswahrheiten nach Centrum und Peripherie, so gibt der centrale Bezug die Prinzipien der Glaubenslehre, soferne er allgemein aufgefaßt wird. Diese Prinzipien sind: Gott, die freie Creatur und die persönliche Gemeinschaft. Es darf keines dieser Glieder von den anderen getrennt werden; denn sie sind nur Momente oder Elemente im Ganzen, während sie die Wissenschaft allein betrachten, aber auch wiederum in ihrem Verbande erwägen muß, weil das Ganze nicht zumal dargestellt werden kann. In der Pistik tritt zwar mehr das objective und theologische Moment, wie in der Ethik mehr das subjective und anthropologische Moment, dort mehr das theoretische, hier mehr das praktische Element hervor; allein auch in dem ersten Gebiete ist das zweite, wenn auch nach einer anderen Beziehung, gegeben.

Glaubenslehre oder Wissenschaft des Glaubens drückt daher die natürliche Einheit dieser Wissenschaft aus; die Glaubenswahrheiten verhalten sich dazu als die Elemente oder als das Vielheitliche. Die Elemente der natürlichen Einheit bilden die Prinzipien der Speculation, wozu sich die einzelnen Glaubenswahrheiten als die Bausteine verhalten.

Es ist also der Glaube das einheitliche Object, wie das Denken in der Denklehre; die Glaubenswahrheiten sind das vereinzelnte eine Object und das Mittel für die höhere Erkenntniß, wie die natürlichen Denkgesetze und Denkwahrheiten das erschlossene Eine Denken sind. Endlich entsteht die Speculation, wenn das Eine Object prinzipial erfaßt und aus den Prinzipien die Vielheit abgeleitet wird. Nennen wir daher unsere Wissenschaft Pistik, Wissenschaft des Glaubens, so schließen wir die von der Kirche bezeugten Glaubenswahrheiten nicht aus, sondern sie sind uns das Mittel und das vielheitliche Object, wodurch das Wesen des Glaubens näher bestimmt, und welches selbst nach dem Wesen des Glaubens erfaßt wird.

84. Glaubenslehre oder Wissenschaft des Glaubens ist daher der adäquate Ausdruck, wofür Dogmatik, Wissenschaft der Dogmen, gewöhnlich wurde. Aber diese Bezeichnung ist mehrfach ungeeignet; denn es gibt auch ethische Dogmen, und daher könnte wohl da, wo man die Ethik von der Glaubenslehre nicht trennt, von einer Dogmatik die Rede sein, wie Petavius und Thomassin als dogmata theologica das Object ihrer Wissenschaft bezeichneten, aber auch die

ethischen davon nicht ausnahmen[1]). Sodann ist diese Bezeichnung ungeeignet, weil damit die wissenschaftliche Thätigkeit ausgeschlossen ist; denn die Glaubenslehre hat außer den kirchlichen Dogmen noch andere Sätze zu entwickeln, wodurch die Wissenschaft begründet wird. So hat die Kirche nichts von dem Begriffe der Persönlichkeit festgesetzt, und es könnte und dürfte auch davon nicht die Rede sein, während er ein Hauptbegriff von der Theologie ist. Es könnte also unter Dogmatik nur eine historische Zusammenstellung von den Dogmen verstanden werden. Endlich ist auch die Einheit des Objectes damit nicht bezeichnet; denn wie die Anthropologie klar das Object bezeichnet, so drücken die Dogmen nicht das einheitliche, sondern nur das vielheitliche Object aus. Institutiones theologicae, wie Liebermann, oder praelectiones theologicae, wie Perrone sein einschlägiges Werk betitelt, ist begreiflicher Weise, wie Dogmatik, ein zu umfassender Ausdruck.

Daher setzte man ehedem die dogmatische als die positive Theologie der scholastischen als der speculativen entgegen, indem man darunter nur den Nachweis für eine Lehre, daß sie in der Schrift, in der Tradition oder in der Kirchenlehre begründet sei, verstand[2]). Dieser kleinlichte Dogmatismus oder Positivismus verdrängte das scholastische oder speculative Element aus unseren Schulen und aus den dogmatischen Werken.

Die Glaubenslehre kann als theoretische Theologie im Gegensatze zur praktischen bezeichnet werden, wenn das Praktische auf das Ethische bezogen, und das Theoretische näher erklärt wird, obwohl die Theologen unter der praktischen Theologie gewöhnlich die Pastoral u. s. w. verstehen. Aber diese Bezeichnung ist nicht anschaulich und führt zu verschiedenen Mißdeutungen, welche durch die Verbindung mit Theologie noch gesteigert wird. Von Seite der Philosophie wurde es herkömmlich,

---

1) Jedoch können die Glaubensdogmen im eminenten Sinne Dogmen heißen, so daß die Dogmatik per antonomasiam so bezeichnet und der christlichen Ethik entgegengesetzt werden kann.

2) Monschein, theologia dogmatico-speculativa, tract. I. de Deo, n. 7: — Ratione modi seu methodi dividitur theologia in dogmaticam et scholasticam. Dogmatica tota occupatur circa fidei ac religionis capita tum speculativa, tum practica eaque ex scripturis, conciliis et patribus probare conatur, stylo plerumque diffuso et oratorio. Vocatur etiam positiva, tum quia scripturae, concilia et ss. patrum monumenta sunt juris positivi, tum quia nititur talibus principiis, quae non probantur, sed supponuntur et creduntur. Scholastica, sic dicta, quod in scholis usurpari soleat, adhibet stylum concisum, simplicem et apertum, dialectico more terminos exponit, definitiones ac divisiones statuit fixoque quaestionis statu argumenta proponit, objecta vero dissolvit. — Dieses steht wörtlich bei Tournely cursus theologicus, dogmatico-scholasticus, I. p. 7.

die Religionsphilosophie der Ethik entgegenzusetzen, was widersprechend ist, da die Religionswissenschaft die religiöse Ethik unmittelbar in sich schließt.

III.

Von den einheitlichen Prinzipien der christlichen Pistik.

§. 35.

85. Wenn sich die theologische Wissenschaft ihrer Aufgabe bewußt wird, so stellt sie Reflexionen über das Prinzip, worauf die Speculation ruht, an; daher sowohl das Mittelalter, als die neuere Zeit, hier größtentheils wegen der Eintheilung, wenigstens unter anderen Erörterungen auch hierauf bezügliche anstellt. Aber da man sich über die Aufgabe selbst keine Klarheit verschafft, so konnte man sie auch nicht lösen.

Wie in der Speculation überhaupt, so unterscheiden wir bei jeder Wissenschaft ein dreifaches Verhältniß, ein mehr begriffliches (ideales), ein in dem Realganzen liegendes (reales), sowie die innere oder äußere Form und Entwicklung begründendes (formales). So bildet bei der Geschichte oder Naturwissenschaft der Begriff das Idealverhältniß, die Stellung im Realganzen, das Prinzip, wodurch die Geschichte oder Natur real bedingt ist, das Realverhältniß, sowie das formale in den Gesetzen der Entwicklung und Ausgliederung liegt. Obzwar aber alle drei Verhältnisse innigst verschlungen sind, so sind sie doch unterscheidbar.

In der Religionswissenschaft ist der Begriff, die persönliche Gemeinschaft, das Idealverhältniß; aber es ist damit nur ein Moment herausgekehrt. Eine persönliche Gemeinschaft ist ohne freie Wesen nicht denkbar, und daher besteht in der absoluten und relativen Persönlichkeit das reale Moment, wodurch die Religion bedingt ist. Aber da dieser religiöse Verband nach gewissen Gesetzen sich vollzieht, so liegt darin das formale Verhältniß. Erst mit dem dritten Verhältnisse ist ein Object vollständig bestimmt. Alle drei Momente sind Nachbildungen von dem zu bestimmenden Objecte, daher auch Begriffe, obschon das erste Moment vorherrschend begrifflich ist.

Wenn man sich dieses Verbandes bewußt wird und die Vielheit aus einer Einheit ableiten will, so entsteht das Prinzip, welches begreiflicher Weise nur Eines in jeder Wissenschaft sein kann, obwohl sich drei relative Prinzipien durch die Analyse des absoluten Prinzipes ergeben. Das absolute Prinzip, welches den drei relativen zu Grunde liegt, können wir die Idee, die intellectuale Anschauung von einer

Sache, nennen; denn der Begriff selbst entsteht erst später, obwohl uns die Idee als solche nur durch das begriffliche Erkennen zum Bewußtsein kommt. Die Idee entspricht der natürlichen Einheit, z. B. Geschichte oder Natur in der Wissenschaft der Geschichte oder Natur, und darauf gründet sich die dreifache Nachformung, nach der Seite des Begriffes, des realen und formalen Zusammenhanges, so daß also diese drei Prinzipien nur die Vereinzelnung des absoluten Prinzipes sind. Weil aber die relativen Prinzipien einer Vielheit, wovon sie die Einheit sind, gegenüber stehen, so gelten sie zwar von der ganzen Vielheit, aber dieses schließt nicht aus, daß sie vorzüglich auf ein Element in der Vielheit gehen; denn das Realprinzip gilt bei der Religion zunächst von der Persönlichkeit als solcher, schließt aber die geformte und selbstgestaltete Persönlichkeit oder ein persönliches Verhältniß nach Außen nicht aus. So erhalten wir ein centrales und ein peripherisches Verhältniß, und darauf ruht das Wesen der Entwicklung. Das centrale Verhältniß wird nachgebildet in der eigenen Sphäre, aber nicht wiederholt. So ist die Liebe zu Gott der Mittelpunkt, und jede Aeußerung davon in einem besonderen Tugendacte eine Nachbildung, aber keine Wiederholung. Denn das Centrale läßt sich nicht wiederholen; es ist das Urbildliche gegen das Nachbildliche oder Abbildliche.

86. Dadurch sind wir in den Stand gesetzt, das christliche Moment in Betreff unserer Wissenschaft recht zu erfassen. Es ist erstens ein Object, wie die anderen zur Religionswissenschaft gehörigen Objecte, z. B. Geist oder Gnade; zweitens liegt darin das Realmoment, insoferne Christus als Mittler im Heilsprozesse aufgefaßt wird, und drittens ruht darin das Urbildliche, Realcentrale, weil Christus die möglich höchste Synthese zwischen Gott und der Creatur ist, so daß die freien Wesen Christo nur ähnlich, aber nicht gleich werden können; denn das Urbild wiederholt sich nicht, sondern wird nur nachgebildet.

Wenn die Religion oder der Glaube den Begriff, die absolute und relative Persönlichkeit das Realprinzip vorzüglich bezeichnet, so liegt in dem Christlichen der Prozeß oder die Vermittlung der Religion, und zwar die urbildliche Einheit. Da aber die Vermittlung der Religion doppelt, objectiv und göttlich, oder subjectiv und wesentlich, ist, so liegt in dem Urbildlichen zunächst dieses, daß Gott zwar im Anfange den religiösen Prozeß begann, aber doch erst in Christus vollendete; sowie dieses, daß die freie Creatur ihrerseits den vollkommenen religiösen Bezug ergreifen und Christo ähnlich werden soll.

Die Wissenschaft, welche von der Idee und später von dem Begriffe ausgeht, erblickt in dem realen Rapporte das Wesen der

Religion; aber hier fragt sie: Wo ist dieses Wesen der Religion in absoluter Weise gegeben? Sie antwortet: Wie das absolut göttliche Leben ein dreipersönliches und doch nur einwesiges ist, so muß es, im Falle Gott sich durch Abbilder darstellen will, und da diese drei sind, nach Außen eine solche Einheit geben, welche die Creatursubstanzen mit der absoluten zu Einer Person vereinigt. Diese Eine, aus drei Substanzen bestehende Person ist aber Christus, und daher ist hier der Mittelpunkt und Höhepunkt aller Verbindung. Darum kann es für die anderen Wesen nur eine untergeordnete, nachbildliche Verbindung mit Gott geben.

Weil der Glaube nicht die subjective, sondern objective Vermittlung darzulegen hat, so erkennt die christliche Wissenschaft, nicht blos die Theologie, sondern auch die Philosophie, in Christus den einzigen und höchsten Mittler und begreift darnach den ganzen geschichtlichen Prozeß. Wir schließen in dem christlichen Glauben die naturreligiöse Vermittlung nicht aus, sondern insoferne ein, als das Vollkommene das Unvollkommene voraussetzt.

87. Die scholastische Theologie[1]) faßte nicht das Wesen der

[1]) Gotti, tractatus isagogicus, qu. II. dub. 6: I. Objectum, ut docent logici, duplex est; materiale et formale. Materiale est res ipsa, circa quam potentia aut habitus versatur. Formale vero est forma, seu formalitas, quam potentia et habitus attingunt in objecto materiali, id est in re, circa quam versantur. V. g. paries est objectum materiale visionis; formale est color, quem visus attingit in pariete. Hinc patet, quod objectum materiale per se et ratione sui non attingitur, sed solum ratione objecti formalis (!). — III. Dico primo: Objectum materiale theologiae sunt Deus ipse et res, quae ad Deum referuntur. Probatur ex observatis: Objectum materiale alicujus disciplinae est res illa, de qua agit; sed theologia agit de Deo, ut fert ipsa nominis etymologia, agit quoque de iis, quae ad Deum referuntur, vel ut effectus ad causam, ut angelus, homo, aliaeque creaturae, vel ut medium ad finem, ut sunt actus humani etc. — IV. Dico secundo: Objectum formale theologiae est Deitas seu Deus sub ratione Deitatis. Ita S. Thomas hic art. 7 et communiter theologi omnes, etiam Scotistae. Ratione ergo probatur sic. Objectum formale est ratio seu forma, quam habitus primo et per se quaerit et attingit in objecto materiali; — atqui Deitas sic se habet respectu theologiae, quae nempe divinitatem quaerit, tum in Deo considerato in se, prout est unus et trinus, tum considerato extra se, id est, prout est aut creator aut ultimus finis aut reparator aut proemiator creaturae rationalis; ideo de creaturis agit, quod sint quaedam participatio divinitatis; ideo de sacramentis tractat, quod quidpiam divinum, participatum tamen, id est gratiam contineant; ideo tandem disserit de multis rebus, quae non sunt Deus ipse, quod ad divinitatis cognitionem, quam ex suo primario fine quaerit, nonnihil conferunt; ergo etc. Ita loquitur S. Doctor a. 7: „Proprie enim illud assignatur objectum alicujus potentiae vel habitus, sub cujus ratione omnia referuntur ad potentiam vel habitum, sicut homo et lapis referuntur ad visum, in quantum sunt colorata; unde coloratum est proprium objectum visus. Omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei, vel quia sunt ipse Deus, vel quia

Religion oder der religiösen Vermittlung, sondern den Gottesbegriff als die Einheit, worauf sie alle Objecte bezieht. Damit aber gelangt man nicht zum Ziele, weil die Vermittlung, daß Gott Schöpfer, Erlöser u. s. w. ist, nicht im Gottesbegriffe liegt, und weil in consequenter Entwicklung nur der Pantheismus die Folge sein kann. Es lassen sich weder die realen Wesen, noch die realen Beziehungen zu diesen Wesen aus dem Gottesbegriffe ableiten, was nur dann möglich ist, wenn man Gott als diesen Vermittler begreift, wie es in der Theosophie oder in dem Christlichen der Fall ist. Gott in seiner Immanenz ist sodann nur das eine Moment in der göttlichen Vermittlung, wovon diese das zweite, und die Stufenordnung das dritte Moment ist. Die höchste Stufe in dieser Vermittlung stellt aber das christliche Moment dar, und daraus erklärt es sich, daß damit weder Gott als absolute, noch die freie Creatur als relative Persönlichkeit ausgeschlossen sein kann. Aber auf keinen Fall kann aus dem Gottesbegriffe allein die Wissenschaft der Religion abgeleitet werden, weil er nicht der Mittelpunkt für die gesammte Sphäre der Religion ist. Daher haben andere Scholastiker Christus als diesen Mittelpunkt bestimmt, was ebenso einseitig ist, weil die Lehre von Gott daraus nicht abgeleitet werden kann. Daher hätte man weder die Theologie noch die Christologie, sondern nur die Idee der Religion zu Grunde legen sollen [1].

---

habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem; unde sequitur, quod Deus sit vere subjectum hujus scientiae."

Confirmo contra quosdam, qui pro objecto formali ponebant alia, nimirum opera reparationis et totum Christum, attendentes (inquit S. Th.) ad ea, quae in ista scientia tractantur, et non ad rationem, secundum quam considerantur. Sublato objecto formali tollitur habitus scientiae, sed quamvis nullum esset opus meritorium, quamvis nulla forent sacramenta et verbum divinum carnem non assumpsisset, adhuc subsisteret theologia; posset enim inferre plures conclusiones de Deo ejusque attributis et probare Deum esse aeternum, quia immutabilis est; infinitum, quia ens per essentiam et caetera, quia de Deo per rationem a priori demonstrantur; ergo nec opera reparationis nec Christus etc. sunt objectum formale theologiae.

1) Duns Scotus prolog. sentent. qu. 3: — Si igitur theologiam tenemus secundum se esse primam notitiam, ipsa non erit primo de Christo, et si aeque est de veritatibus communibus et propriis tribus personis, ipsa non erit de aliqua persona, ut de subjecto adaequato, sed de Deo, ut est communis tribus personis. Et tunc salvabitur, quod omnis veritas theologica vel est de primo subjecto, puta, quae inest Deo per rationem Dei vel quasi de parte subjectiva primi subjecti, puta, quae est propria alicui personae, aut de aliquo, quod attribuitur ad subjectum primum, vel quasi parte subjecti, ut puta, de creatura quantum ad respectum, quem habet ad Deum, ut Deus, et de natura assumpta quantum ad respectum, quem habet ad verbum substantificans.

Zweites Kapitel.

Von der Entwicklung der christlichen Pistik.

§. 36.

88. Die Prinzipien sind nothwendig, damit der Inhalt systematisch erforscht werde. Aber selbst im unmittelbaren Erkennen ist eine Einheit und Vielheit, somit ein System gegeben, dessen sich der Geist nur durch Speculation bewußt wird, so daß also das objective System nur nachgebildet und zum subjectiven erhoben wird. Die natürliche Einheit hat die gesammte Vielheit in der religiösen Persönlichkeit; die Vielheit bilden die Wahrheiten, welche objectiv vermittelt sind und von dem denkenden Geiste subjectiv vermittelt werden sollen.

Indem die Grundprinzipien durch die gegebene Vielheit hindurchgeführt werden sollen, damit ein System entstehe, so ist überhaupt das Verhältniß der Prinzipien zum Inhalte und Prinzipirten, die Möglichkeit der theologischen Wissenschaft zu untersuchen; es muß aber auch die Methode, deren es mehre gibt, näher geprüft und die wissenschaftliche festgesetzt werden, so daß endlich die Einheit unserer Wissenschaft das Resultat und das zuletzt zu Erörternde ist. Die erste Entwicklung ist objectiv und inhaltlich, die zweite dagegen subjectiv und dialektisch, die dritte einheitlich und systematisch.

I.

Von der inhaltlichen Entwicklung der christlichen Pistik.

§. 37.

89. Unter der Theologie begreifen wir, wenn wir diese Bezeichnung wählen, dasselbe, als unter Religionswissenschaft, und adoptiren diese eingeführte Bedeutung statt der natürlichen, wornach sie nur einen Theil, nämlich die Lehre von Gott im Gegensatze zur religiösen Kosmologie, bildet.

Unter der Theologie verstehen wir ferner nicht das nur primitive oder höchste Erkennen durch die Anschauung, welche die Verklärten besitzen (denn im Jenseits hört die Wissenschaft auf)[1]), sondern die wissenschaftliche, speculative und in höchster Weise die systematische Erkenntniß. Die Scholastik begreift unter der Theologie nicht die wissenschaftliche, auch nicht die primitive Erkenntniß, sondern die Erkenntniß überhaupt von Gott, so daß sie auch von einer Theologie der Seligen

[1]) I. Cor. 13, 8.

spricht[1]), und die Frage untersucht, ob unsere Theologie jener der Seligen untergeordnet sei, oder nicht[2]).

Unter der Theologie oder Religionswissenschaft hat man daher nicht das historische Wissen, oder die Kenntniß dessen, was geoffenbaret ist und die Kirche lehrt, sondern die von Prinzipien geleitete Erkenntniß des historischen Wissens zu verstehen; denn die Naturwissenschaft z. B. ist erst dann Wissenschaft, wenn das Erfahrungswissen prinzipiell durchdrungen ist. Das thatsächliche Wissen ist nur die erste Bedingung und das Object für das speculative; aber noch nicht selbst Wissenschaft. Wenn das Kind weiß, daß $8 \times 8 = 64$ ist, so hat es so lange eine nur thatsächliche Erkenntniß und Gewißheit, nämlich auf das Wort des Lehrers u. s. w. hin, als es nicht selbst im Einzelnen den Zusammenhang und den Prozeß, wodurch jene Erkenntniß entsteht, erfaßt.

90. Behauptet nun Jemand, daß die theologische Erkenntniß nur das Daß, aber nicht das Wie und Warum lehrt, so hat er kein Recht, die Theologie eine Wissenschaft zu nennen. Der heilige Thomas sagt[3]), daß die Theologie nicht ihre Wahrheiten, sondern aus ihnen andere beweist, wie die Musik auf die Arithmetik sich stützt; allein in diesem Falle ist keine Wissenschaft vorhanden. Er nennt die gegebenen Wahrheiten Prinzipien und verwechselt hier offenbar die wissenschaftlichen Prinzipien mit blos thatsächlichen Wahrheiten. Aber selbst, wenn jene Wahrheiten nur durch Offenbarung erkannt werden, so muß doch auch diese Offenbarung durch die Vernunft und natürliche Erkenntniß bewiesen werden, weßhalb die übernatürliche Theologie ohne natürliche nicht möglich ist.

---

[1]) Duns Scotus prolog. sentent. qu. 3: — Tamen omnis theologia, sive nostra, sive beatorum, sive Dei est de omnibus entibus quantum ad aliqua de eis cognoscibilia etc. —

[2]) Gotti, tract. I. isagogicus, qu. II. dub. II. n. II: Si vero loquamur de subalternatione non secundum rigorem philosophicum, sed improprie et secundum similitudinem, non incongrue dici poterit, theologiam nostram esse subalternatam scientiae Dei et beatorum, quia est inferior illa, quia procedit per principia clare in illa manifestata, et quia ordinatur ad consequendum eum finem, quem beati sunt jam consecuti. —

[3]) S. th. I. qu. 1. a. 2: R. d., sacram doctrinam esse scientiam. Sed sciendum est, quod duplex est scientiarum genus. Quaedam enim sunt, quae procedunt ex principiis notis lumine naturali intellectus, sicut arithmetica, geometria, et hujusmodi; quaedam vero sunt, quae procedunt ex principiis notis lumine superioris scientiae, sicut perspectiva procedit ex principiis notificatis per geometriam et musica ex principiis per arithmeticam notis. Et hoc modo sacra doctrina est scientia, quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scilicet est scientia Dei et beatorum. Unde sicut musica credit principia tradita sibi ab arithmetico, ita doctrina sacra credit principia revelata sibi a Deo.

Duns Scotus[1]) dagegen lehrt, daß die Theologie keine Wissenschaft sei, worin er nach seinen Prinzipien nur consequent verfährt, während Thomas dem Prinzipe nach die Wissenschaft, welche er dem Worte nach anerkennt, aufhebt. Hält man fest, daß die Glaubenswahrheiten nicht speculativ entwickelt werden können, so ist eine Wissenschaft nicht möglich, und es ist eine Selbsttäuschung, zu wähnen, daß die Theologie doch in die Reihe der Wissenschaften gehöre. Indessen zerfällt auch die Klasse der scholastischen Theologen, welche die Theologie für eine Wissenschaft ansehen, in drei Unterabtheilungen[2]). Denn die

---

1) Prologi sent. qu. III. et V. lat.: Utrum theologia in se sit scientia, et utrum sit scientia subalternans vel subalternata. — Ad primum dico, quod quatuor includit scientia stricte sumpta, scilicet quod sit cognitio certa, hoc est, absque deceptione et dubitatione de cognito necessario, causata a causa evidente intellectui, applicata ad cognitum per discursum syllogisticum. Haec apparent ex diffinitione scire 1. poster. ultimum, scilicet: causatio scientiae per discursum a causa ad scitum includit imperfectionem ex parte scientiae, scilicet quod sit effectus aequivocus, et etiam potentialitatem ex parte intellectus recipientis; ergo theologia in se non est scientia quantum ad ultimam conditionem scientiae, sed quantum ad alias tres conditiones est scientia in se et in intellectu divino.

Gotti ib. qu. II. d. 1. n. III: Scotus, quem refert et sequitur Frassen disp. 1., negat, theologiam viatorum esse vere et proprie scientiam, eo quod desit illi actualis evidentia, tum principiorum, tum conclusionum, quam dicit esse conditionem necessariam ad substantiam scientiae. Thomistae vero cum, D. Thoma theologiam viatorum esse proprie quoad substantiam scientiam, esto non habeat omnem perfectionem accidentalem, quam petit habere. Supponunt enim, quod, sicut homo, dum est adhuc puer, est quidem vere et substantialiter homo, sed nondum pervenit ad statum perfectum, in quo erit, dum fiet adultus, ita theologia, dum est in viatore, qui nondum videt, sed solum credit, existat vere et substantialiter scientia, nondum tamen habeat statum perfectum scientiae, quem habebit, dum erit in beato.

2) Silvester Maurus opus theol. l. I. qu. 6. n. 8: Auctores, qui docuerunt, theologiam proprie esse scientiam, dividuntur in tres classes. In prima classe sunt aliqui, qui supponentes, quod scientia proprie dicta debeat habere evidentiam de principiis ac de conclusionibus, existimarunt theologiam etiam viatorum habere evidentiam de principiis revelatis, eo quod mysteria fidei etiam circa trinitatem et incarnationem sint per se nota et evidentia, non minus, quam principia naturalia; et haec sententia tribuitur Francisco de Marchia a Gregorio et ab Ochamo. — In secunda classe sunt aliqui, qui cum Henrico censuerunt, quod licet principio revelata non sint per se nota et evidentia, sicut principia naturalia, tamen fidelis studio et exercitio fidei potest paulatim pervenire ad intelligenda mysteria et habendam eorum evidentiam. — In tertia classe sunt alii, qui concedentes principia theologiae et mysteria revelata, praesertim trinitatis et incarnationis esse ita obscura, ut nulla possit de ipsis haberi evidentia a viatoribus, neque antecedenter ad fidem neque consequenter, docuerunt, theologiam esse proprie scientiam saltem subalternatam, eo quod ad scientiam subalternatam non requiratur, ut habeat evidentiam de principiis, sed sufficiat, ut illa pure credat. Refert has opiniones et eorum auctores Vasquez prima parte disp. 4.

Einen erklären die Theologie für eine Wissenschaft, weil sie den Offenbarungswahrheiten eine vorangehende, die Anderen, weil sie ihnen eine nachfolgende Evidenz zugestehen, während die dritte Klasse nur die Abfolgerungen aus ihnen als zureichend zur Wissenschaft erklärt. Es ist die letzte Ansicht ebenso irrig, als die erste, und nur die zweite festzuhalten, welche die Möglichkeit einer nachfolgenden Vernunfterkenntniß und einen Fortschritt darin anerkennt.

Eine inhaltliche Entwicklung ist zur Wissenschaft absolut nothwendig, weil die Vielheit, die einzelnen Wahrheiten ohne Entwicklung aus Prinzipien nur ein Aggregat bilden. Es wird allerdings im Anfange nicht gelingen, alle Wahrheiten prinzipiell zu entwickeln; aber ein späteres Nachdenken und eine tiefer gehende Forschung wird zu Stande bringen, was noch mangelhaft war.

II.

Von der dialektischen Entwicklung der christlichen Pistik.

§. 38.

91. Die Vermittlung der Vielheit durch die Einheit bildet das dialektische Moment. Eine nur äußere Zusammenreihung oder eine nur historische Summirung der Glaubenswahrheiten ist keine objectiv wissenschaftliche Entwicklung.

Wir können in dieser einheitlichen Vermittlung den eigentlichen Inhalt von den dialektischen Formen und von den abgeleiteten Wahrheiten unterscheiden, obwohl die Dialektik sich auf die ganze Wissenschaft bezieht.

Der Inhalt bedarf aber einer Vermittlung, weil er in der heiligen Schrift, in den Symbolen und kirchlichen Entscheidungen, sowie in der Tradition zerstreut ist, und weil selbst die Erhebung aus dem natürlichen Complexe zu dem künstlerischen oder wissenschaftlichen Ganzen nicht ohne Gesetze und Regeln möglich ist. Man hat nach den Quellen eine biblische, patristische und symbolische Dogmatik unterschieden; aber es versteht sich von selbst, daß jede solche Pistik einseitig sein muß.

92. Was die biblische Glaubenslehre anlangt, so hat man die Lehrbegriffe Christi von jenen der Apostel unterschieden oder beide auch verbunden, was aber unrichtig ist. Denn wenn die heilige Schrift die Absicht hätte, über eine oder alle Glaubenswahrheiten eine erschöpfende Lehre aufzustellen, könnte man auch einen Lehrbegriff construiren; da aber jene Absicht nicht vorhanden ist, so ist es unmöglich, einen vollständigen Nachweis für eine Lehre zu liefern. Wenn aber auch viele Stellen von Einer Wahrheit vorliegen, so enthalten sie entweder

dasselbe oder sie ergänzen sich; aber auf keinen Fall enthalten sie einen Widerspruch oder sie sind so zu verstehen, daß nur die einen Stellen die Lehre adäquat darstellen und nur allein angenommen werden sollen. Es ist aber durchaus nicht geboten, alle Stellen der heiligen Schrift für eine Glaubenswahrheit herauszuheben, da man mit einigen dasselbe leistet; aber die Darlegung des Zusammenhanges einer Stelle, deren Sinn unklar ist, fördert die Wissenschaft und das Verständniß, und ist oft schlechterdings nothwendig, aber ohne die Gesetze der Entwicklung nicht möglich. Eine nur philologische Zusammenstellung und Sinnangabe der Stellen ist, so gelehrt sie anscheinen mag, noch keine wissenschaftliche Entwicklung.

Auch von der patristischen und symbolischen oder kirchlichen Dogmatik gilt dasselbe. Gewöhnlich wird gegen die symbolische Dogmatik gefehlt, indem man sie zu wenig berücksichtigt, wie gegen die traditionelle, indem man glaubt, der Sache genügt zu haben, wenn man einige kurze Sätze aus möglichst vielen Vätern herausnimmt, ohne daß man ihre eigene Lehre von der nur bezeugten unterscheidet oder näher auf die Entwicklung eingeht. Man vergesse übrigens nicht, daß ein Traditionsbeweis keine dogmengeschichtliche Entwicklung sei, obwohl diese selbst zur Wissenschaft sehr viel beiträgt; daß er ohne kirchliche Autorität keine absolute Gewißheit, die zum Glauben nothwendig ist, gewährt.

93. Was die dialektischen Formen für die inhaltliche Entwicklung anlangt, so unterscheiden wir eine mehr äußere Dialektik, welche sich auf die äußere Anordnung des Inhaltes gründet, von der immanenten, welche auf den Inhalt selbst sich bezieht. In ersterer Dialektik hat man z. B. die analytische und synthetische Methode nach der Art der Mathematik unterschieden; so legt die synthetische einen Satz vor und beweist ihn aus Schrift, Tradition und Vernunft. Oder man faßt die Lehre in kurze Sätze zusammen und erörtert sie später. Die analytische Methode dagegen zeigt, wie die Dogmen selbst gewonnen werden und ist wissenschaftlicher, denn diese flachsynthetische. Die Wissenschaft erfordert vielmehr eine Vereinigung beider Methoden, indem die zu beweisenden Lehren selbst im systematischen Ganzen eine Stelle haben und daher hier begründet werden müssen. Die immanente Methode dagegen gründet sich einerseits auf die dialektischlogischen Formen der Beweisführung und andrerseits auf das objective System der Kategorien. Welchen Einfluß haben in dieser Beziehung die Grundbegriffe von Substanz und Person?

Endlich entsteht mit Hilfe der dialektischen Entwicklung eine wissenschaftliche Einheit, und es fragt sich, ob alle diese Vermittlungen zum Inhalte oder zur Form gehören. Gehören sie zum Inhalte, so bilden sie mit den Glaubenslehren Eine Einheit, und es fragt sich um

ihre Evidenz und um ihren Werth. Lehren, welche direct aus den Dogmen folgen, gehören als nothwendige Consequenzen zu ihnen, wenn auch die Kirche sich noch nicht darüber ausgesprochen. Es gibt Schullehren, welche für das Dogma nicht gleichgiltig sind, und sie unterscheiden sich von Schulmeinungen, wo der Zusammenhang mit dem Dogma zu entfernt ist, um darüber eine volle Gewißheit zu erlangen, obwohl in consequenter Durchbildung auch diese weichen müssen. Beziehen sich dagegen diese Vermittlungen auf die äußere Form, z. B. die scholastische Methode, so gehören sie auch nicht zum Wesen des Inhaltes, sondern nur der wissenschaftlichen Form, so daß darauf weniger Gewicht zu legen ist.

Auch die Lehren der Väter, die sie als ihre Lehren aussprechen, haben keinen höheren Werth, als ihre Gründe wiegen. Die Uebereinstimmung aller Väter erhöht den Werth, begründet aber noch keinen Glaubenssatz, weil die Autorität der lehrenden Kirche fehlt. Nach Thomas [1]) und Augustin bilden die Lehren der Väter und Kirchenlehrer nur eine Wahrscheinlichkeit, keine absolute Gewißheit; daher ist die Lehre der Schrift und Kirchenlehre, welche folgerichtig entwickelt ist, in dieser Entwicklung, wenn sie auch der Lehre der Väter und Kirchenlehrer widerspricht, festzuhalten.

Bei allen Lehren, welche nicht von der höchsten Autorität unmittelbar ausgehen, also bei den Lehren der Väter und Scholastiker hat man das kirchlich-traditionale Element von der eigenen Darstellung und Begründung zu unterscheiden. In dem ersteren kann eine umfassendere, im zweiten Elemente eine tiefere oder entsprechendere Entwicklung vorgenommen werden, weßhalb die theologische Wissenschaft nach beiderlei

---

[1]) Summa theol. p. I. qu. 1. a. 8. ad 2. Cum gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet, quod naturalis ratio subserviat fidei, sicut et naturalis inclinatio voluntatis subsequitur charitati. Unde et Apostolus dicit II. ad Cor. 10, 5: In captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi. Et inde est, quod etiam auctoritatibus philosophorum sacra doctrina utitur, ubi per rationem naturalem veritatem cognoscere potuerunt, sicut Paulus Act. 17, 28 inducit verbum Arati, dicens: Sicut et quidam poetarum vestrorum dixerunt: Genus Dei sumus. Sed tamen sacra doctrina hujusmodi auctoritatibus utitur quasi extraneis argumentis et probabilibus. Auctoritatibus autem canonicae scripturae utitur *proprie et ex necessitate argumentando; auctoritatibus autem aliorum doctorum ecclesiae quasi arguendo ex propriis, sed probabiliter.* Innititur enim fides nostra revelationi Apostolis et Prophetis factae, qui canonicos libros scripserunt, non autem revelationi, si qua fuit aliis doctoribus facta. Unde dicit Augustinus in ep. ad Hieronymum 19. c. 1. prop finem: Solis eis Scripturarum libris, qui canonici appellantur, didici hunc timorem honoremque deferre, ut nullum auctorem eorum in scribendo aliquid errasse firmissime credam. Alios autem ita lego, ut quantalibet sanctitate doctrinaque praepolleant, non ideo vero putem, quod ipsi ita censerunt (vel scripserunt).

Rücksicht eines Wachsthumes fähig ist. Aber in keinem Fall kann durch theologische Schlüsse ein Glaubenssatz erzeugt werden, weil die höchste Entscheidung fehlt, obwohl er später, wie das Dogma von der unbefleckten Empfängniß Mariä, durch diese Autorität, ein Glaubenssatz werden kann. Nur darf er im Prinzipe keine nur dialektische Wahrheit betreffen[1]).

III.

Von der systematischen Entwicklung der christlichen Pistik.

§. 39.

94. Ohne innere lebensvolle Einheit ist jede systematische Entwicklung nur eine äußere und unbegründete; denn sie kann nur der äußere Ausdruck von der inneren Durchbringung der Objecte sein.

Die höchste Einheit, worauf sich die systematische Entwicklung gründet, bildet aber, wie wir gezeigt haben, der Begriff der religiösen Persönlichkeit oder der Religion als einer persönlichen Gemeinschaft zwischen Gott und der Creatur. Daher muß nicht blos die ganze Religionswissenschaft, sondern auch die Glaubenslehre zu einem Systeme sich gestalten, wenn die Prinzipien dieses Mittelpunktes durch alle vielheitlichen Elemente hindurchgeführt werden.

---

1) Liebermann instit. theol. v. 1. c. 2. §. 7: Ex quaestione theologica fit conclusio, si illud, quod in quaestionem vocatum est, ratiocinatione evolvitur. Conclusiones theologicae duplicis generis sunt; nam vel ex utraque praemissa ad fidem pertinente vel ex una fidei, altera naturali lumine nota recte colligitur. Primi generis est ista conclusio: Qui filius Dei est, est haeres vitae aeternae: atqui per Christum filii Dei facti sumus, ergo et haeredes vitae aeternae. Secundi generis est illa de duplici voluntate et operatione Christi, hoc modo: In Christo sunt duae naturae perfectae, divina et humana; omnis autem natura perfecta propriam habet operationem et voluntatem; ergo in Christo duplex est voluntas, duplex operatio. — Quae per ejusmodi conclusionem theologicam per raticcinia legitima eruuntur, vocantur veritates virtualiter vel mediate vel implicite revelatae. —

Quaeritur nunc, an conclusio theologica ad fidem quoque pertineat. Resp. conclusionem ejusmodi, qua talis est, non esse fidei articulum, nisi aliunde fuerit immediate revelata aut ecclesiae judicio constet, eam esse in revelationis principiis contentam. Omnis scilicet conclusio, quae propositionem unam ex alia ratiocinando eruit, humanae rationis opus est. Verum homo quantumvis eruditus falli potest, et in doctissimis remanet saepe aliquis dubitandi locus, an recte concluserint. Si tamen conclusio ex fide deducitur per evidentem consecutionem, ad fidem pertinere dicenda est mediate saltem et indirecte, et theologus, qui vim argumenti comprehendit, ei ut ad fidem spectanti assentiri debet. Neque dicas, rationem fidem efficere. Nam ejusmodi conclusio non ideo ad fidem pertinet, quia legitima consequentia ex praemissis deducitur; sed quia hoc disserendi ratione apparet, eam in praemissa revelata esse contentam. —

Die Theologie ist als Wissenschaft nur ein natürliches Erzeugniß des Geistes, während die christliche Wahrheit durch Gott vermittelt ist. Es hebt aber die objectivgöttliche Vermittlung einer Wahrheit die subjective Vernunftthätigkeit weder auf, noch macht sie dieselbe überflüssig. Es ist daher sehr ungeeignet, die Theologie in der Weise von der Philosophie abschließen zu wollen, daß man der ersteren die geoffenbarte, der letzteren dagegen die naturreligiöse Wahrheit überweist, oder behauptet, daß selbst in dem Falle, als der Theolog von der naturreligiösen Wahrheit Gebrauch machen muß oder eine Offenbarungswahrheit überhaupt beweisen will, seine Beweisführung keine rein philosophische ist, weil er sich hiebei auf die übernatürlichen und von Gott geoffenbarten Lehren bezieht[1]). Damit ist aber gesagt, daß jede speculative Erkenntniß, die sich auf geoffenbarte Lehren bezieht oder darauf stützt, eine theologische sei; aber wozu diese Unterscheidung? Sind denn Philosophie und Theologie zwei neben einander laufende Wissenschaften? Wird die Theologie Wissenschaft, so ist sie zugleich Philosophie, wenn auch das Object geoffenbart ist. Nach diesen dualistischen Prinzipien müßte auch die Theologie eine übernatürliche, die Philosophie dagegen eine natürliche, jene eine heilige, diese eine profane Wissenschaft sein, woraus folgen würde, daß wie die Offenbarungswahrheit keine Speculation und natürliche Vernunftthätigkeit zuläßt, so auch die Vernunfterkenntniß sich von der christlichen Wahrheit als eine damit unverträgliche ferne zu halten habe. Nach diesen Prinzipien wäre eine Schultheologie schlechterdings unmöglich, es sei denn, daß der Theolog eine andere Vernunft, als der Philosoph besitze. Uebrigens besteht darüber, ob die Theologie eine übernatürliche oder natürliche Wissenschaft sei, in den Schulen eine Meinungsverschiedenheit[2]).

[1]) Silv. Maurus qu. 4. n. 24: Theologia procedit tum ex principiis naturalibus, tum ex revelatis. Ratio est, quia theologus debet disputare contra omnes sectas, etiam contra illas, quae non admittunt ulla principia revelata, sed disputando contra tales sectas debet uti principiis naturalibus, quae sola admittuntur a talibus sectis; ergo theologus debet etiam procedere ex principiis naturalibus. Neque vero talis *disputatio est pure philosophica.* Ratio est, quia disputatio pure philosophica debet procedere ex principiis naturalibus pure ut naturalia sunt, hoc est, relate ad veritates et conclusiones pure naturales, sed theologus, dum disputat contra sectas ex principiis naturalibus, considerat talia principia non pure ut naturalia sunt, neque relate ad conclusiones et veritates pure naturales, sed relate ad veritates supernaturales ac revelatas a Deo; ergo disputatio, qua theologus impugnat sectas, non est pure philosophica, sed theologica.

[2]) Gotti tract. 1. isag. qu. II. d. III. n. I.: Hac in re non una est theologorum, etiam Thomistarum, sententia, licet enim major pars istorum sentiat, theologiam esse habitum entitative naturalem, cui adhaerent Scotistae, aliqui tamen sentiunt, esse entitative supernaturalem. Majori ergo parti subscribo; n. II.: Dico: Theologia nostra, sumta, sive quoad habitum, sive quoad actum, est entitative naturalis.

95. Indem der Begriff der religiösen Persönlichkeit den Mittelpunkt in der Theologie bildet, so entscheidet sich die Frage, ob die Theologie eine theoretische oder praktische Wissenschaft sei[1]), dahin, daß sie ihrem Objecte nach ein persönliches Thun und Leben bezeichnet und daher praktisch ist, wenn auch die Wissenschaft hievon, wie es sich von selbst begreift, nicht praktisch sein kann. Auch der religiöse Glaube, worauf sich die christliche Pistik gründet, ist ein persönlicher Act, obwohl er im Verhältnisse zu den anderen persönlichen Acten relativ theoretisch ist, während die Ethik sich auf ein relativ praktisches Object stützt. Aber die Lehre von Gott und der Welt in der Theologie ist darum nicht praktisch, sondern begründet nur ein Moment in dem persönlichen Bezuge.

Wäre die Theologie nicht in ihrem Objecte eine Einheit, so könnte sie auch als Wissenschaft sich nicht zum Systeme entwickeln. Daher unterscheiden wir auch hier, wie bei jeder anderen Wissenschaft, die natürliche und objective Evidenz, welche sich auf das primitiv erkannte Object stützt, von der wissenschaftlichen, welche von der Harmonie der Begriffe erzeugt wird. Bei der Religionswissenschaft ist die objective Evidenz die größte, weil sie sich auf die Gewißheit, daß Gott gesprochen, gründet, während die wissenschaftliche dieselbe, als bei anderen Wissenschaften, ist, vorausgesetzt, daß sie Jemand erringt.

96. Daher steht die Theologie auch in Harmonie mit allen anderen Wissenschaften und unterscheidet sich von ihnen nur durch das Object. Der Vorzug, den sie dadurch erhält, ist ein relativer, kein absoluter; denn weil alle Objecte das reale System begründen, so müssen sich die darauf gebauten Wissenschaften gegenseitig ergänzen und begründen, wie ein System bilden, obwohl eine Wissenschaft relativ höher stehen kann. In einem Systeme besteht aber eine wechsel-

---

[1]) Arriaga disp. 1: an theologia sit practica, n. 32: Arbitror etiam in hac materia vix posse esse quaestionem ullam de re, imo nec de nomine, statutis his, quae circa significationem scientiae practicae et speculativae tradidi in prooemialibus Logicae, ubi dixi, ex communi sensu practicam scientiam eam solum dici, quae ordinatur ad effectionem sui objecti, nec sufficere eam ad alterius rei diversae productionem dirigi, si suum objectum efficere non potest.

Hinc infertur primo: theologiam, quatenus agit de Deo, non posse esse practicam, quia licet ordinetur ad amandum Deum, hoc tamen non est ordinari ad eum efficiendum. — Secundo infertur, eodem modo neque quatenus agit de incarnatione Christi ejusque sanctitate, de angelis, de homine aut de poenis inferni etc. esse practicam; — an vero, quatenus agit de actibus bonis supernaturalibus, sit practica, non ita certum. Communiter videtur asseri, eam esse practicam, quia omnes illi actus supernaturales fieri possunt ex vi cognitionis eorum. — Dicendum — his non obstantibus — theologiam esse practicam, quatenus agit de virtutibus seu actibus bonis, tum naturalibus quam supernaturalibus. —

seitige Abhängigkeit, indem z. B. von der Logik und Dialektik alle übrigen Wissenschaften nach einer Seite bedingt sind, und daher gleicht sich der Vorzug einer Wissenschaft vor der anderen zur vollen Harmonie aus.

Auch in Betreff des Zweckes, welchen eine Wissenschaft anstrebt, besteht in der Theologie kein Unterschied von den anderen Wissenschaften; denn ist die wissenschaftliche Evidenz das Endziel, so sind dem Wesen nach der apologetische und polemische, der irenische und symbolische Zweck erreicht, weil die wissenschaftlich erkannte Wahrheit die Voraussetzung und den Mittelpunkt für jeden anderen Zweck bildet.

Es besteht also zwischen der Theologie und den anderen Wissenschaften eine vollkommene Harmonie, und die theologische Wissenschaft ist auch nach Innen eine einheitliche Wissenschaft, weil sie auf dieselben Prinzipien sich gründet.

Drittes Kapitel.

Von der Gliederung der christlichen Pistik.

§. 40.

97. Die Prinzipien und ihr Verhältniß zu dem Inhalte unserer Wissenschaft haben wir so weit kennen gelernt, daß in dem Inhalte die erste Scheidung und Einigung vorgenommen werden muß. Die Gliederung der christlichen Pistik muß sich nach dem Begriffe der religiösen Persönlichkeit vollziehen; aber da sie selbst nur ein Glied in der Religionswissenschaft ist, so muß sich die Gliederung der Pistik auf jene der Religionswissenschaft stützen; denn im Einzelnen muß sich das Gesetz des Ganzen wiederholen. Daher sprechen wir von der Grundlage, sodann von der Entwicklung, sowie endlich von der Einheit der Gliederung.

I.

Von der Grundlage der Gliederung.

§. 41.

98. Soll ein System entstehen, so muß sich das Gesetz, welches in einer einzelnen Sphäre sich manifestirt, auch in allen übrigen und im Ganzen nachweisen lassen.

Daher haben wir das Einzelne und Ganze ins Auge zu fassen, um ihre Einheit zu erfassen. Jeder religiöse Act kommt durch die Gnade und die menschliche Freiheit zu Stande und bezweckt die wechselseitige Gemeinschaft; daher muß, von einem bestimmten Falle abstrahirt, das allgemeine Wesen der Religion in dem persönlichen Rapporte

zwischen der endlichen und unendlichen Persönlichkeit bestehen. Diesen Rapport nennen wir keinen nur substantialen oder intellectualen, weil zwar die endlichen Substanzen von der unendlichen abhängen, aber nicht darum, und wenn sie sich dieser Abhängigkeit bewußt werden oder sie fühlen, religiös sind, sondern er ist ein persönlicher Rapport, weil er nur durch die persönliche Hingabe und Verbindung vollzogen wird. Das blose Denken oder Erkennen ist kein realer Rapport, sondern erfaßt nur den bestehenden Rapport oder erkennt die Gesetze und die Nothwendigkeit, ihn zu vollziehen.

Damit ist das Wesen der Religion und jeder religiöse Act gegen jeden anderen Rapport und gegen jede andere Form abgegrenzt; denn das Wesen der Religion fällt offenbar nicht in die Substanz, nicht in die blose Thätigkeit, sondern in den Bezug der geistigen Substanzen als solcher, d. h. soferne er durch die geistige, persönliche Natur vollzogen wird. Es hat allerdings jede Substanz als Substanz auch einen natürlichen Bezug; die materialen Substanzen werden durch die Cohäsion, Adhäsion und die Anziehungskräfte zu einer Einheit verknüpft. Die geistigen Substanzen haben zwar auch eine natürliche Gemeinschaft und Verbindung; aber ihre Freiheit hat die Macht und die Pflicht, den natürlichen Zug zu vergeistigen oder persönlich zu machen. Indem die endlichen oder peripherischen Wesen einen natürlichen Zug zu dem unendlichen oder centralen haben, müssen sie selbst unselig sich fühlen, wenn ihr persönliches Verhalten nicht mit dem natürlichen Drange harmonirt.

Es entspricht also der religiöse Rapport vollkommen dem natürlichen Bezuge, wodurch die Theile zu einem Ganzen, die Wesen zu einem Systeme vereinigt werden, und welcher daher ein persönlicher und wechselseitiger ist; denn ohne Wechselseitigkeit gibt es kein System und keine Harmonie. Der Abfall, die Sünde, ist kein Rapport und kein persönliches Verhältniß, sondern Aufhebung des persönlichen Rapportes und ein negatives, centrifugales und unsystematisches Verhalten. Auch jene persönlichen Acte, welche nicht diesen Zusammenhang beabsichten, sind nicht religiöser Natur.

Das begriffliche Wesen der Religion, welches sich in allen Formen wiederholt, ist also der persönliche Rapport; das centrale oder reale Wesen ist der persönliche Wechselbezug, welcher viele Acte und Formen als Erscheinungen aus sich hervorruft, und das formale Wesen besteht eben in dieser Ausbildung des centralen Rapportes, so daß er Alles erfüllt. Damit ist der ganze Umfang der Religion umschrieben.

99. In diesem Systeme ist die christliche Pistik als ein einzelner Zweig zu bestimmen und zu erfassen. Es ist hiebei von der historischen

Entwicklung und Vermittlung der Religion auszugehen und die Stellung des Glaubens, als eines religiösen Actes und Zustandes, zu bestimmen. Der Glaube, das zu bestimmende Object, ist aber kein nur dialektisches Element, das aus einer Einheit, der Religion nämlich, durch Reflexion abgezogen ist, sondern ein reales, weßhalb in der Vollendung an seine Stelle das Schauen tritt. Wie das Schauen in der Vollendung, so ist der Glaube im unvollendeten Zustande ein Element in der persönlichen Bethätigung. In der Liebe und Hingabe und Freundschaft hat diese ihren Mittelpunkt, und die Liebe wird genährt durch die Vergegenwärtigung des geliebten Objectes und durch das beständige Ergreifen oder Verlangen und Erlangen des Objectes. An die Stelle der Hoffnung tritt dieses beständige Verlangen und Erlangen, das Ergreifen, wie an die Stelle des Glaubens die persönliche Anschauung tritt; nur die Liebe, aber in einer höheren Form, dauert fort.

Aus diesem Verbande des religiösen Rapportes ergibt es sich, daß der Glaube, wie die Anschauung das Objective in die Persönlichkeit aufnimmt durch Vergegenwärtigung; nur fällt bei der Anschauung die Vermittlung hinweg. Diese Vergegenwärtigung hat zwar in der absoluten Persönlichkeit ihr Centrum, aber schließt die Vergegenwärtigung des Endlichen und ihre Vermittlung nicht aus, sondern vielmehr ein; weil ohne Vermittlung, oder peripherische Thätigkeit der Mittelpunkt nicht gewonnen werden kann. Der Glaube bezieht sich daher zunächst auf Gott, aber in der Vermittlung auch auf das Endliche und Relative, welches von Gott gesetzt ist, und auf die endliche Persönlichkeit, sowie endlich auf die von Gott selbst vollzogene Vermittlung der Religion, die in Christus ihren Höhepunkt erreichte. Wird diese Vergegenwärtigung in der Persönlichkeit festgehalten, so entsteht der religiöse Glaube, welcher daher Gott, die Creatur und die religiöse Vermittlung durch Gott zum Objecte hat.

Dieser Glaube ist aber nur die erste Stufe in der Religion; denn die Persönlichkeit hat sich Gott ganz hinzugeben, innerlich und äußerlich das religiöse Leben zu bethätigen. Dieses mehr praktische Verhalten, das in der Liebe sein Centrum hat, wird ein moralisches, ethisches genannt, und in der christlichen Ethik behandelt. Es gründet sich aber auf den Glauben, auf die Vergegenwärtigung Gottes und unserer Bestimmung, und ist daher, weil die Liebe das Persönlichste ist, dem Realprinzipe der Religion, der freien Hingabe der Person, entsprechend, und ist anthropologisch, wenn die Selbstvermittlung des religiösen Lebens in Anschlag gebracht wird; denn die objective Vermittlung stellte der Glaube dar. Hier ersieht man, daß eine reale Scheidung des anthropologischen und theologischen Elementes nicht

möglich ist. Auch die wissenschaftliche Unterscheidung beider Momente ist ohne ihre Synthese eine einseitige.

100. Zwar betrachtet die Pistik mehr die göttliche, die Ethik mehr die menschliche Vermittlung der Religion; aber keine kann ohne die andere gedacht werden. Daher hat noch eine andere Erwägung hinzuzutreten, welche sich auf diese Entwicklung und Vermittlung stützt und in der religiösen Persönlichkeit der Hoffnung entspricht. Denn diese geht theils aus dem Glauben, theils aus der Liebe in diesem Zeitleben hervor und bewirkt eine Vertiefung und Verinnerlichung. Diese Entwicklung ist entweder eine innere, persönliche, oder eine äußere, sociale, worauf sich die historische Theologie gründet als das mehr äußere, die mystische Theologie als das mehr innere Leben, während in der kirchlichen Verwaltung gleichsam ein mittleres Verhältniß sich darstellt. Alle drei Elemente und Momente entsprechen dem morphologischen Momente der Religion, und damit schließt sich überhaupt der religiöse Prozeß.

Damit ist die Stellung der Pistik in der Religionswissenschaft angedeutet. Die Pistik ist begrifflicher, die Ethik praktischer, die Entwicklungslehre (Morphologie) einheitlicher gegen die anderen Disciplinen; ebenso ist die Pistik mehr noologisch und ideal, die Ethik mehr ontologisch und real, die religiöse Morphologie mehr formal und synthetisch; wie endlich die erstere Disciplin mehr theologisch, die zweite mehr anthropologisch, die dritte mehr religiös ist. Im Ganzen wiederholt sich also das Wesen der Religion, welches selbst in ein mehr begriffliches, mehr praktisches, und mehr morphologisches Moment zerfällt, sowie die allgemeinen Prinzipien der Philosophie; denn das Gesetz der Entwicklung muß überall sich bewähren.

II.

Von der Entwicklung der Gliederung.

§. 42.

101. In der Pistik müssen sich die allgemeinen Prinzipien, welche der gesammten Religionswissenschaft zukommen, wiederholen und zwar nach demselben Gesetze und in derselben Ordnung.

In dem Begriffe der Religion liegen drei Momente, das theologische, das anthropologische und ihr Rapport, das morphologische Moment. Es ist aber kein Moment ohne das andere zu begreifen, weil das Gemeinsame die persönliche Gemeinschaft ist. So besteht das theologische Moment aus der Lehre von der absoluten, sich zur relativen herablassenden Persönlichkeit, womit das morphologische und

anthropologische Element angedeutet ist. Ebenso umfaßt das anthropologische Moment nicht blos die Lehre vom Menschen, sondern auch seine Beziehung zu Gott oder das theologische und morphologische Moment. Von dem dritten Momente ist es ohnehin klar, daß es die zwei ersten voraus- und mitsetzt. Denn da jedes Moment mit den anderen zusammenhängt oder nur Eine Seite von dem Ganzen heraushebt, so muß es auch mit diesen verbunden gedacht werden.

Da die Heraushebung der Momente aus dem Gesammtganzen und die Nachgestaltung desselben ein Werk der Speculation ist, so ist die Diathese wesentlich Sache der speculativen Vertiefung in den Inhalt, und ohne Verständniß der speculativen Entwicklung muß jede Eintheilung mißlingen.

102. Zunächst ist die gewöhnliche Eintheilung zu verwerfen, welche den Begriff Gottes zu Grunde legt; denn diese Eintheilung kann das freie und religiöse Moment, weil es aus dem Wesen Gottes nicht folgt, nicht davon ableiten oder muß dem Pantheismus verfallen. Es läßt sich weder eine Ethik, noch eine religiöse Geschichte ableiten; Alles ist nur Gottes Thun und Gottes Geschichte. Der Gottesbegriff ist nur ein Moment im Religionsbegriffe und daher für eine Eintheilung ungeeignet; da er selbst vielmehr aus dem Religionsbegriffe sich ableitet.

Soll der Pantheismus vermieden werden, so muß Gott und sein freier Rapport nach Aussen vereinigt werden, in welchem Falle offenbar nicht mehr der blose Gottesbegriff maßgebend ist. Daher bedarf es, um diese Beziehungen selbst unter eine höhere Einheit zusammenzufassen, bereits des Begriffes der Religion. Faßt man die Glaubenswahrheiten unter der Rubrik von Gott an sich und nach Aussen zusammen, so muß auch der Aussenbezug wiederum abgetheilt werden; denn das Aussenverhältniß Gottes als Schöpfers ist von jenem, wornach er die freien Wesen beseligt, verschieden. Dieses Verhältniß ist erst das religiöse, und daher gehen hier die zwei anderen Momente voraus. Alle diese drei Beziehungen liegen aber im Gottesbegriffe nicht, sondern nur in jenem der Religion, und daher ist diese Eintheilung zwar nach den einzelnen Elementen, Gott an sich, Gott als Schöpfer, Gott als Urheber der freien Gemeinschaft, der Gnade, mit ihm, richtig; aber die Zusammenfassung unter den Gottesbegriff nimmer zu rechtfertigen[1]). Es muß die absolute und relative Beziehung Gottes in

---

[1]) Petav. dogm. theol. proleg. c. 1. n. IV.: Potest theologia generatim primo dividi in partes duas, quarum prior est de Deo ipso et iis, quae divinitatis propria sunt, quaeque minus trita illa in θεολογίας notione poni diximus; ut sunt disputationes de Deo ac divinis proprietatibus et de trinitate. Posterior circa Dei opera versatur. Cum antem dupliciter Deum intueri possimus, velut naturae auctorem aut gratiae: hinc duo existunt operum genera, totidemque posterioris illius theologiae

einen gemeinschaftlichen Begriff vereinigt werden, weil es ein Widerspruch ist, daß später abermal eine Gliederung nach einem anderen Prinzipe erfolgt.

Es reicht nämlich, zugegeben, daß im Gottesbegriffe das immanente und emanente Verhältniß liege, auch dieses doppelte Verhältniß noch nicht aus, sondern man wird hier neuerdings an eine Abtheilung gehen müssen. Das Aussenverhältniß, wornach Gott als Urheber der Natur und Gnade erfaßt wird, ist noch nicht das letzte und abschließende; denn daraus folgert sich weder die freie persönliche Hingabe, noch die Aufnahme zur persönlichen Gemeinschaft auf consequente Weise. Daher haben Andere das Aussenverhältniß als ein dreitheiliges, nach der Schöpfung, Erlösung und Heiligung, gefaßt; allein auch diese Eintheilung ist unzureichend, weil der Erlösung doch bereits eine Gnade voranging und weil die Heiligung nicht mit der Lehre von den letzten Dingen, deren Stelle sie einnehmen müßte, zusammenfällt.

Daraus ersieht man, daß weder der Gottesbegriff allein, noch eine andere emanente Beziehung hinreicht, um den gesammten Stoff der christlichen Glaubenslehre darunter zu begreifen. Daher haben wir die immanente und emanente Beziehung Gottes nur als ein Moment im Religionsbegriffe zu fassen. Als das zweite ergibt sich das anthropologische oder kosmologische, nämlich die Stellung des Endlichen oder der relativen Persönlichkeit zu Gott und im Realganzen, woraus nothwendig der religiöse Rapport sich ableitet. An beide schließt sich an das morphologische Moment, welches die Entwicklung der Religion enthält, und die beiden Persönlichkeiten voraussetzt. Es enthält die Geschichte der Religion, die Uroffenbarung, den Sündenfall, die Erlösung, die Heiligung und die Lehre von der Kirche, sowie die Schlußentwicklung.

103. Betrachten wir die kirchlichen Symbole, so heben sie weder das erste, noch das zweite Moment, sondern nur das dritte heraus, woraus es sich erklärt, daß die drei Personen nicht als der Eine Gott gefaßt werden, sondern daß nur ihre emanente Beziehung hervorgehoben wird; daß ferner nicht von dem Urstande und dem Sündenfalle die Rede ist, sondern beides nur vorausgesetzt wird. Es ist aber nur das morphologische oder historische Moment das vollkommene, weil hier jede Abstraction aufgehoben und der religiöse Prozeß in Betracht gezogen wird. Daher haben Einige eine historische Methode ihrer

---

partes, quarum altera Dei, qua creator auctorque naturae est, rimatur opera, altera, quae dicuntur gratiae. Naturalium operum quaedam mere spiritualia sunt, ut angeli et hominum animae, alia nihil praeter corpus sunt, ut praeter hominem cetera; alia denique ex utroque composita, ut homo ipse. Quae quidem posteriora duo, mundi et universitatis ambitus voxque ipsa comprehendit.

dogmatischen Entwicklung zu Grunde gelegt; aber obwohl sie eine concrete ist, so hat sie doch auf wissenschaftlichen Werth keinen Anspruch zu machen. Sie ist ebenso einseitig, als die theologische Dogmatik, weil doch die Gotteslehre vorausgesetzt wird. Ebenso einseitig verfuhren Andere, welche die kosmologische oder anthropologische Richtung zum Ausgangspunkte nahmen.

III.

Von der Einheit der Gliederung.

§. 43.

104. Der Inhalt der christlichen Glaubenslehre ist durch das theologische, anthropologische und morphologische Moment vollkommen bestimmt und es ist so die Grundeintheilung vollzogen.

Aber sie hat noch keine dialektische oder systematische Durchbildung erfahren. Legen wir den Religionsbegriff zu Grunde, so erhalten wir in der Nachbildung und Analyse ein ideales oder begriffliches, ein reales oder persönliches, ein formales oder die religiöse Vermittlung betreffendes Moment, welche als ebenso viele Prinzipien in Bezug auf den vielheitlichen Stoff erscheinen. Betrachten wir den Inhalt selbst, so tritt offenbar in der religiösen Morphologie das formale Prinzip hervor, worin die absolute und relative Vermittlung als Elemente vorkommen. Nun erweist sich allerdings die Geschichte als die Ineinsbildung von einer Spannung, so daß die theologische und anthropologische Sphäre als die Gegenpole erscheinen; aber diese zwei Glieder sind doch nicht zwei Abtheilungen, sondern gehören nur zu Einer Sphäre, so daß wir also, wenn wir mit dem theologischen Momente beginnen, nur zwei sich entsprechende Glieder erhalten.

Es muß also den zwei Theilen, die man den realen und formalen nennen kann, noch ein idealer vorangehen, welcher die Grundbegriffe der Religion entwickelt und grundlegend ist. Auch in der Ethik ist vor der besonderen Tugendlehre von den Grundbegriffen der Ethik zu handeln, und dieser Theil ist zwar in einer Beziehung mehr allgemein, in Bezug auf die Grundlegung aber ein besonderer. Auch in der Philosophie geht dem formalen und realen Theile ein idealer voran, welcher sich begrifflich erweist. Aber nicht blos durch die Prinzipien und durch die Analogie mit den anderen Wissenschaften werden wir dazu geführt, einen idealen Theil vorauszuschicken, sondern auch durch den Inhalt selbst. Handelt es sich um die christliche Pistik, so liegt darin ein dreifacher Gegensatz; zunächst jener, wornach es eine vorchristliche reale Entwicklung in dem Glauben gibt. Wie wir aber von

dieser vorchristlichen Entwicklung handeln, um die christliche zu erfassen, so gibt es auch eine natürliche und christliche Erkenntniß von dem realen Momente, von Gott, der Welt und ihrem Rapporte, und dieser zweite Gegensatz bedingt sich gegenseitig; denn ohne natürliche Erkenntniß ist keine positive denkbar. Der dritte Gegensatz ist ein wissenschaftlicher oder dialektischer; denn die positive Glaubenswahrheit z. B. von dem Artikel: Credo in unum Deum patrem, omnipotentem etc., zerlegt sich in den Glauben an Gott und in die, daß er Vater, und in die, daß er allmächtiger Schöpfer ist. Wir können das Eine ohne das Andere nicht begreifen, und daher betrachten wir das Wechselverhältniß dieser Elemente, worin wir die ideale, reale und formale Beziehung wiederfinden. Sondern wir die ersten oder Grundbezüge ab, so entsteht uns der ideale Theil, wie der zweite aus der Synthese der substantialen und der dritte aus der Synthese der formalen Bezüge sich erbaut. In der gewöhnlichen Behandlung der Pistik werden z. B. die Beweise für Gottes Existenz angeführt; allein sie gehören offenbar zur Grundlegung (praeambula fidei). Wie aber diese Beweise ideal sind, so können und sollen auch von der religiösen Anthropologie und Morphologie die grundlegenden Elemente abgezogen werden, woraus sich der erste Theil erbaut.

105. In dieser Diathese herrscht aber die vollkommenste Harmonie; denn die Prinzipien, welche die Nachbildungen des Wesens der Religion sind, sind drei und erfahren eine vollständige Ausgliederung in dem Inhalte. Nach dem Gesetze der Entwicklung haben wir das Wesen, die Elemente und die Ineinsbildung als die einzelnen Stadien anzusetzen. Im idealen Theile nun, worin die Grundbegriffe der Religion im Einzelnen und in ihrem Verbande besprochen werden, kommt das Idealprinzip der Religion, welches sich auf das Wesen bezieht, zur Entwicklung. Weil der reale Theil die absolute und relative Persönlichkeit, sowie ihren Rapport bespricht, so liegt darin das reale Prinzip und sind die Elemente, welche im Wesen enthalten sind, insbesonders hervorgekehrt. Die Ineinsbildung dieser Elemente ist das dritte Stadium der Entwicklung, und weil davon der dritte Theil handelt, so entwickelt er das Formalprinzip. Es entspricht aber in weiter Parallelisirung der dritte Theil offenbar der historischen Theologie, der zweite mehr der ethischen, wie der erste der grundlegenden Pistik.

In jedem Momente aber liegen drei Elemente, das theologische, anthropologische und morphologische, welche sich wie Centrum, Peripherie und Ineinsbildung verhalten, obwohl sich diese Formen überall wiederholen. Darauf stützt sich der Begriff der Vermittlung, welcher der Religion eignet, und die Person als freies Wesen und die persönliche Zueignung voraussetzt. So haben wir ein immanentes und

emanentes Verhalten, Mittel und Zweck, Person und persönliche Thätigkeit. Darauf gründet sich die Eintheilung, die der Lombarde[1]) nach dem heiligen Augustin angibt, nämlich in Sachen und Zeichen, welche letztere nicht blos anzeigen, sondern auch bewirken (sacramenta); die Sachen theilen sich, jenachdem wir sie genießen und gebrauchen sollen, nämlich dort in der centralen, hier in der peripherischen Beziehung.

Demgemäß ist die Diathese folgende:

I. Erster oder idealer Theil, welcher von den Grundbegriffen der Religion handelt und sich auf das Idealprinzip der Religion stützt; noologisches Moment der christlichen Pistik.

II. Zweiter oder realer Theil, welcher die Grundfactoren, die absolute und relative Persönlichkeit und ihren Bezug — nach dem Realprinzipe der Religion — entwickelt; ontologisches Moment der christlichen Pistik.

III. Dritter oder formaler Theil, welcher den religiösen Prozeß, auf das Formalprinzip gestützt, erörtert; morphologisches Moment der christlichen Pistik.

---

[1]) P. Lomb. sentent. lib. I. d. 1. qu. 1.

Erster Theil.

Noologische Pistik,

oder

ideales Moment der christlichen Pistik.

§. 44.

106. Die christliche Pistik oder Dogmatik bildet nach Aussen die Grundlage der christlichen Ethik und theilt sich nach Innen in ein dreifaches Moment, das noologische, ontologische und morphologische, wovon das noologische wiederum die Grundlage für das ontologische und morphologische Moment bildet. Es entwickelt die Grundbegriffe der Religion an sich, sowie das Wesen der christlichen im Ganzen, ohne eine einzelne Wahrheit besonders zu erörtern.

Die Grundbegriffe der Religion bilden daher zugleich die Grundlage der einzelnen christlichen Wahrheiten; man kann sie naturreligiöse, urreligiöse, Grundwahrheiten und Grundlehren der Religion nennen, welche in der christlichen unversehrt und mit den positiven Lehren verknüpft enthalten sind. Ebenso verhält es sich mit dem Naturrechte, das im Evangelium vollkommen enthalten ist[1]). Die christliche Religion enthält daher natürliche und positive Elemente, so daß erstere besonders herausgehoben werden können. Wenn die Dogmatik, um als positive Wissenschaft gelten zu können, nur die positiven Lehren behandeln will,

---

[1]) S. Thomas 1. 2. qu. 94. a. 4. Ad 1. d., quod verbum illud non est sic intelligendum, quasi omnia, quae in lege et in Evangelio continentur, sint de lege naturae, cum multa tradantur ibi supra naturam; sed ea, quae sunt de lege naturae, plenarie ibi traduntur. Unde cum dixisset Gratianus, quod jus naturale est, quod in lege et in Evangelio continetur, statim explicando subjunxit: Quo quisque jubetur alii facere, quod sibi vult fieri et prohibetur facere, quod sibi nolit fieri.

so verfehlt sie ihres Zieles, weil die positiven Lehren ohne die natürlichen nicht möglich und verständlich sind. Auch die christliche Ethik enthält zweifache Elemente, ohne darum aufzuhören, eine christliche Ethik zu sein. So setzt der Glaube und die Verehrung des dreipersönlichen Gottes den Glauben an die Existenz, Persönlichkeit und Einzigkeit Gottes voraus.

Aber in dieser wissenschaftlichen Entwicklung spiegelt sich auch die historische wieder; denn die natürliche, wie mosaische Religion geht der christlichen voran. Eine nur natürliche Religion ohne positive Bestimmungen, wie z. B. die Opfergesetze sind, hat es zwar nie gegeben, aber die primitive Religion ist doch vorherrschend natürlich. Der historischen Entwicklung entspricht die wissenschaftliche, indem den speziell christlichpositiven Lehren die naturreligiösen voranzugehen haben.

Wie die erste Stufe der Erkenntniß eine allgemeine Einsicht, die zweite eine tiefere und einzelne Erkenntniß eröffnet, so verhält sich die noologische Pistik zur ontologischen. Aber die morphologische Pistik entspricht mehr beiden Theilen. Zunächst haben wir das Wesen, die Entwicklung und die Gliederung des ersten Theiles zu bestimmen.

I.

Von dem Wesen des ersten Theiles.

§. 45.

107. Die noologische Pistik ist die Wissenschaft von den religiösen Grundbegriffen oder von den Wahrheiten der primitiven, natürlichen oder Urreligion.

Weil die Naturreligion das Object der Entwicklung ist, so enthält sie zunächst alle Begriffe und Elemente, welche in der Religion liegen, nämlich die Lehre von der absoluten und relativen Persönlichkeit, und sodann die unterscheidenden Begriffe, die mit dem Primitiven und Natürlichen im Gegensatze zum Secundären und Positiven verknüpft sind.

Weil also die Urreligion die erste Stufe in der religiösen Vermittlung einnimmt, und das Wesen der Religion in dem Rapporte zwischen der absoluten und relativen Persönlichkeit besteht, so muß sie die Lehre von dem persönlichen und Einen Gott, von der Freiheit und ewigen Bestimmung des Menschen, die Lehre von der Vorsehung und Gnade enthalten. Weil aber die Urreligion nur die erste Stufe und nur den primitiven Rapport der Religion enthält, so weist sie auf die absolute Religion hin, worin sie ihre Vollendung erhält.

Die Naturreligion ist eine wahre, aber keine vollendete Religion. Sie fällt nicht mit der Verehrung oder Vergötterung der Natur

zusammen; auch ist sie keine nur moralische Gottesverehrung durch die natürliche Liebe. Denn der Heide ist zu derselben Gemeinschaft mit Gott, wie der Jude und Christ, berufen, nämlich zur ewigen Seligkeit, zu keiner blos natürlichen Seligkeit; und er erhält dazu eine übernatürliche, eine actuale und zureichende Gnade[1]).

108. Die Naturreligion hat darum eine wesentliche Beziehung zur übernatürlichen Gnade und Seligkeit.

Der Begriff des Natürlichen ist hier nicht dem Uebernatürlichen, sondern dem Freien und Positiven entgegengesetzt, wie das Naturrecht dem positiven (φύσει — θέσει ὄν), womit die primitive Beziehung zu Gott, die ebenfalls eine übernatürliche ist, nicht negirt wird. Aber diese übernatürliche Beziehung in der Naturreligion verhält sich zu jener in der christlichen, wie die actuale und habituale Gnade.

Damit ist nicht der Unterschied zwischen dem natürlich und übernatürlich Guten aufgehoben, sondern nur behauptet, daß der Heide ebenfalls übernatürlich Gutes thun und mit der göttlichen Gnade selig werden kann, und daß dieses mit der Naturreligion oder Urreligion bezeichnet werden kann.

Denn die Naturreligion ist nicht bloses Wissen und blos natürliche Verbindung mit Gott, sondern wahre Religion. Aber die Religion selbst ist kein nur subjectives und moralisches Verhältniß, sondern ein lebendiges und wechselseitiges; denn selbst der Götzendiener will mit seinen Göttern versöhnt, mit ihnen im lebendigen Bunde stehen.

Die Naturreligion ist daher nicht ein Wissen und Thun, wozu der Mensch von Natur aus, ohne göttliche Einwirkung befähigt ist, sondern das primitive Erkennen und Thun, welches auch durch eine entsprechende Gnade Gottes zu Stande kommt.

109. Was das Verhältniß des Menschen zur Naturreligion anlangt, so ist es wahr, daß der in der Gesellschaft lebende Mensch aus sich, ohne vorgängige positive Offenbarung und ohne vorgängigen Glauben die Wahrheiten der Urreligion finden kann. Aber dieses natürliche Licht der Vernunft ist selbst erst durch den Prozeß, den Gott durch die Uroffenbarung einleitete, ermöglicht, so daß also auch hier dem göttlichen Wirken der Vorrang gebührt; denn die Uroffenbarung entzündete das Selbstbewußtsein und die religiösen Begriffe, welche wenn auch entstellt in jeder menschlichen Gesellschaft fortleben. Mit diesem natürlichen Lichte der Vernunft ist aber die göttliche Erleuchtung verknüpft.

---

[1]) Daher wurde der Satz verdammt (7. Dez. 1690, 5. thes.): Pagani, Judaei, haeretici aliique hujus generis nullum omnino accipiunt a Jesu Christo influxum, adeoque hinc recte inferes, in illis esse voluntatem nudam et inermem sine omni gratia sufficienti.

Was das Thun und Leben anlangt, so kann jeder Mensch ohne die sacramentale Gnade Christi auch übernatürlich Gutes thun, also nicht blos natürlich gute Werke verrichten, sondern Gott recht verehren und lieben. Wenn auch einige Gebote durch die allgemeine Gnade allein erfüllt werden können, so doch nicht die Gebote gegen Gott, die ohne übernatürliche Gnade nicht vollzogen werden können.

Weil das Primitive gegen das Spätere allgemein ist, und weil das Natürliche die Grundlage für das Positive bildet, so kann man sagen, daß der Mensch zur Naturreligion eine Anlage habe, wenn sie auch nur unter den gegebenen Bedingungen und nicht ohne primitive Einwirkung Gottes sich wirksam erweist. Es muß im religiösen Prozesse auch einen Punkt geben, den der Mensch verhältnißmäßig aus eigener Kraft, durch angeborne Befähigung finden kann, weil ohne sie die positive Religion unmöglich wäre, gleichwie der Lehrer bereits die geistige Selbstthätigkeit des Schülers voraussetzt.

Wenn aber der Mensch auch die von der Uroffenbarung stammenden Wahrheiten aus sich erkennen kann, so kann er doch irren, und er bedarf daher der Forterhaltung der Uroffenbarung, um absolute Gewißheit zu erhalten[1]). In der positiven, mosaischen und christlichen Religion wird aber das Primitive nicht blos forterhalten, sondern auch fortgebildet.

II.

Von dem Inhalte des ersten Theiles.

§. 46.

110. Der zu entwickelnde Inhalt der Naturreligion ist in den Worten des Hebräerbriefes (11, 6.) enthalten: „Ohne Glauben ist es unmöglich, Gott zu gefallen; denn der sich Gott Nahende muß glauben, daß er existirt und den ihn Suchenden ein Belohner ist“[2]). Er liegt

---

[1]) J. Thomas I. qu. 1. a. 1. Ad ea etiam, quae de Deo ratione humana investigari possunt, necessarium fuit hominem instrui revelatione divina, quia veritas de Deo per rationem investigata a paucis et per longum tempus et cum admixtione multorum errorum homini perveniret, a cujus tamen veritatis cognitione dependet tota hominis salus, quae in Deo est. Ut igitur salus hominibus et convenientius et certius proveniat, necessarium fuit, quod de divinis per divinam revelationem instrueretur. Necessarium igitur fuit praeter philosophicas, disciplinas, quae per rationem investigantur, sacram doctrinam per revelationem haberi.

[2]) Diese Naturlehren nennt Thomas praeambula ad articulos, 5. th. p. I. qu. 2. a. 2. ad 1. Deum esse et alia hujusmodi, quae per rationem naturalem nota possunt esse de Deo, ut dicitur Rom. 1. non sunt articuli fidei, sed praeambula ad articulos. — Da der Apostel von einem beseligenden Glauben, der sich auf diese Wahrheiten gründet, spricht, so führt auch die Naturreligion durch diesen Glauben zur übernatürlichen Seligkeit.

auch in den Worten des ersten Glaubensartikels: Credo in unum Deum, womit das positive Element: Patrem omnipotentem creatorem coeli et terrae etc. verknüpft ist. Auch in dem ersten Gebote des Decaloges ist dieser Inhalt ausgesprochen, das uns befiehlt, an Einen Gott zu glauben.

Diese Worte sprechen auch das Wesen der Religion aus, das ein objectives und göttliches, ein subjectives und menschliches, sowie ein einheitliches Element enthält. Denn der Eine und lebendige Gott, dessen Existenz vorausgesetzt wird, da der Glaube an ihn gefordert wird, ist der objective und höchste Factor; der Mensch, welcher sich ihm durch den Glauben naht, ist der subjective und untergeordnete Factor, während das Wechselverhältniß in dem Glauben und darin gegeben ist, daß Gott als Belohner bezeichnet wird. Damit ist die Geschöpflichkeit, Freiheit und Unsterblichkeit des Menschen, sowie die Nothwendigkeit der Gnade gegeben.

111. Dieser Inhalt der Naturreligion hat eine doppelte Vermittlung, eine objective in den drei Formen der Religion und eine subjective in der menschlichen Vermittlung und Aneignung.

Die erste Vermittlung hat sie in der Urreligion, in der mosaischen und christlichen. Die Ur- oder Naturreligion artete später in Polytheismus und Götzendienst aus, während die zwei letzten Formen die religiösen Grundlehren unversehrt bewahrten, wenn auch einige Elemente hinzutraten. In der jüdischen Religion sind die hinzugekommenen Elemente unwesentliche, indem nur die religiöse Uebung durch Gesetze näher bestimmt wurde, weßhalb diese Gesetzesreligion, die nur für Ein Volk berechnet war, nicht allgemeine Geltung erlangen konnte und aufhören mußte, sowie die Vollendung, die christliche Religion, kam. Weil die christliche Religion die absolute ist, so muß auch die Naturreligion darin enthalten sein. Das subjective Element, die Freiheit und Unsterblichkeit, ist dasselbe; das objective enthält die Lehre von der Dreipersönlichkeit und von Christus, das einheitliche die Lehre von der höchsten Einigung mit Gott durch die sacramentale Gnade.

Da die heidnischen Religionen unter die Urreligion hinabgesunken sind, so müssen sie vom Standpunkte der wahren Entwicklung gewürdigt werden. Sie dienen zum Beweise der wahren Religion, weil die Elemente der Religion nicht negirt, sondern nur entstellt, dislocirt sind. In der christlichen Religion allein geht die Urreligion über sich hinaus, während sie in der mosaischen Religion nur einen äußeren Zuwachs erfährt, aber in den heidnischen, mythologischen Religionen unter sich hinabsinkt.

112. Was die subjective, vom Menschen ausgehende Vermittlung der Urreligion anlangt, so ist die primitive von der secundären, die natürliche von der wissenschaftlichen wohl zu unterscheiden.

Welcher Religionsform der Mensch immer angehören mag, so ist er im Stande, sich primitiv die Wahrheiten der Naturreligion zu vermitteln und z. B. einzusehen, daß es einen persönlichen Gott, eine menschliche Freiheit und Unsterblichkeit geben müsse. Der Jude und Christ ist durch seine Religion zwar darüber hinausgerückt; aber er kann doch diese Wahrheiten einzeln, nicht blos in der concreten Form und Vermittlung betrachten, außer er hat den positiven Glauben verloren, so daß er sich auf dem Standpunkte der Naturreligion oder des Heidenthumes befindet. Wie der Heide, welcher dem Götzendienste ergeben ist, muß der glaubenslose Christ sich erst zur Naturreligion in ihrer wahren Gestalt erheben, welche ihn zur absoluten Religion fortleitet. Dieses kann er aber, weil die natürliche Bestimmung und Anlage über jede abnorme Zubildung und falsche Setzung obzusiegen die Kraft hat.

Die secundäre und wissenschaftliche Vermittlung ist eine künstliche, welche entweder nur reflexiv ist und vorherrschend in der Unterscheidung sich bewegt, oder auch speculativ ist, so daß die Einheit und Geschlossenheit überall hervortritt. Beide Formen können wahr oder falsch sein, obwohl erst in der Speculation oder in der einheitlichen Erfassung die Wissenschaft vollendet ist.

Diese künstliche Vermittlung ist von der primitiven und natürlichen wohl auch im Interesse der religiösen Begründung selbst zu unterscheiden. Der Ungebildete weiß z. B. wohl, daß er frei ist, und er schließt natürlich, daß er Lohn und Strafe verdient und daß es einen ewigen Vergelter gibt. Der Gebildete kann im Stande sein, diese Wahrheiten wissenschaftlich zu beweisen; aber auch Beweise dagegen kann er nicht immer lösen. Alle wissenschaftlichen Beweise haben nur einen relativen Werth, weßhalb sie die natürliche Einsicht unterstützen, im Falle sie richtig sind, aber, wenn sie irrig sind, die natürliche Einsicht nur zu verdunkeln und zu betäuben, aber nicht auszulöschen vermögen. Wenn der Idealist lehrt, es gebe keine reale Welt, so befindet er sich im Widerspruche mit der natürlichen Ueberzeugung, und dasselbe ist der Fall, wenn Jemand Gottes Existenz läugnet, weil er Gründe dagegen hat oder sie nicht wissenschaftlich zu beweisen vermag.

113. Auch in den Wahrheiten der Naturreligion gibt es eine allgemeine und natürliche Ueberzeugung, wie hinsichtlich der Persönlichkeit, Unsterblichkeit und ewigen Vergeltung, und zwar nicht blos innerhalb, sondern auch außerhalb der positiven Religion; denn obwohl

die menschliche Natur verderbt ist, so hat sie doch noch einen Drang zur Wahrheit, namentlich in den Dingen, welche sie zunächst berühren.

Die naturreligiösen Wahrheiten sind in den positiven enthalten und mitgesetzt, weßhalb es zwar möglich ist, sie daraus hervorzuheben; aber dieses Verfahren dient nur zu einem factischen Beweise oder Nachweise, daß sie allgemeine Wahrheiten, und ein Gemeingut aller Völker sind. Auch lehrt die Nachweisung, daß alle Völker diese Ueberzeugung besitzen, zugleich, daß die menschliche Natur, wie sie in der Gesellschaft sich bildet, ohne jene Ideen nicht besteht und daß sie ein natürliches Mitgift der menschlichen Natur sind.

Der consensus naturae humanae ist zwar ohne Uroffenbarung nicht möglich, hat aber doch eine relative Selbstständigkeit vor der Offenbarung, welche man die positive nennt und welche sich nur durch eine besondere Veranstaltung, durch die Kirche fortpflanzt. Diese natürliche Ueberzeugung ist ebenso von der wissenschaftlichen Begründung zu unterscheiden, wie die historische oder traditionale Begründung der Offenbarungslehren von der nachfolgenden speculativen unterschieden ist. Daher gibt es auch in den Lehren der Naturreligion eine Ueberzeugung und Gewißheit, welche kein Ergebniß philosophischer Forschung ist. Wenn Plato die Unsterblichkeit der Seele beweist, so setzt er sie als eine natürliche Wahrheit voraus, da seine Beweise keineswegs einen überzeugenden Charakter besitzen. Am treffendsten hat Tertullian [1]) die natürlichen Zeugnisse des menschlichen Geistes

---

[1]) De testimonio animae c. 5. Magistra natura, anima discipula. Quicquid aut illa edocuit aut ista perdidicit: a Deo traditum est, magistro scilicet ipsius magistrae. Quid anima possit de principali institutore praesumere, in te est aestimare de ea, quae in te est. Senti illam, quae ut sentias efficit: recogita in praesagiis vatem, in ominibus augurem, in eventibus prospicem. Mirum si a Deo data homini, novit divinare. Tam mirum, si eum, a quo data est, novit. Etiam circumventa ab adversario, meminit sui auctoris et bonitatis et decreti ejus et exitus sui et adversarii ipsius. Sic mirum, si a Deo data, eadem canit, quae Deus suis dedit nosse. Sed qui ejusmodi eruptiones animae non putavit doctrinam esse naturae et congenitae et ingenitae conscientiae tacita commissa, dicet potius diventilatis in vulgus opinionibus, publicatarum litterarum usum, jam et quasi vitium corroboratum taliter sermocinandi. Certe prior anima, quam littera; et prior sermo, quam liber, et prior sensus, quam stylus; et prior homo ipse, quam philosophus et poeta. Nunquid ergo credendum est, ante litteraturam et divulgationem ejus mutos absque hujusmodi pronunciationibus homines vixisse? Nemo Deum et bonitatem ejus, nemo mortem, nemo inferos loquebatur: mendicabat sermo, opinor, immo nec ullus esse poterat, cessantibus etiam tunc, sine quibus hodie jam beatior et locupletior et prudentior esse non potest, si ea quae tam facilia, tam assidua, tam proxima hodie sunt, in ipsis quodammodo labiis parta, retro non fuerunt, antequam litterae in seculo germinassent. —

für die primitiven Wahrheiten der Religion entwickelt und ihren Zusammenhang mit der späteren Bildung oder Verbildung dargestellt.

114. Das Verhältniß der objectiven zur subjectiven Vermittlung ist dieses: daß die objective für die gesammte Menschheit immer vorhanden sein muß, um hiedurch dem Menschen die höchste Gewißheit zu verschaffen. Der Mensch vernimmt die Lehre: Du bist frei und unsterblich, und sein Inneres bestätigt dieses. Jedoch werden, wie es sich von selbst versteht, die einzelnen Wahrheiten der Urreligion nicht einzeln und abstract, wie es für die Wissenschaft geboten ist, sondern zusammen und verbunden, wie in dem Satze: Du sollst Gott allein anbeten, vorgetragen.

Die alte Zeit hat die naturreligiösen Wahrheiten von den positiven und spezifisch christlichen nicht ausgeschieden. Vielmehr gingen Einige so weit, daß sie außer der christlichen Wahrheit keine natürliche, die Religion betreffende, anerkannten, und daher die Schöpfungslehre z. B. nur dem Christenthume vindicirten. Das Christenthum sah man nur als die Wiederherstellung der Urreligion im Paradiese an, und man mußte daher die Zeit bis auf Christus für eine Periode der Vorbereitung auf die wahre Religion halten.

Aber nicht die blose Unterscheidung, sondern die Trennung beider Arten religiöser Wahrheit vollzog erst die Reformation, welche jede Vernunftthätigkeit in religiösen Dingen verbannt wissen wollte. Wenn früher die Theologie ohne Philosophie nicht bestand, so verwarf man jetzt die philosophische oder scholastische Behandlung und hielt sich allein an die sogenannte positive. In dieser Periode entstand, wie eine rationale Seelenlehre und Naturlehre, so auch eine rationale Theologie[1]).

Während die Zeittheologen noch zum größten Theile bei dieser Trennung beharren und nicht zu dem Verfahren der alten Zeit zurückkehren wollen, hat die negative Philosophie jene Grenze, die ihr die vorhergehende Zeit gesteckt, durchbrochen und auch die christlichen Lehren in ihr Bereich gezogen und zu einem Mythos, wie die naturreligiösen Wahrheiten umgebildet. Will die Theologie ihre Sendung für die Gegenwart erfüllen, so muß sie wiederum zur alten Methode zurückkehren.

Unter Religionsphilosophie begreift daher die neuere und neueste Zeit nicht blos die Lehre von der Naturreligion, welche eine wahre

---

[1]) Man erinnere sich an die theologia rationalis der Wolffischen Schule. — Aus dem Ende der mittelalterlichen Philosophie stammt das auch die christlichen Wahrheiten enthaltende Werk des Raymundus von Sabunde: theologia naturalis seu liber creaturarum, betitelt. — Aus dem Mittelalter besitzen wir die philosophische Summe des heiligen Thomas von Aquin, seu contra gentiles, das erste Werk dieser Art.

ist, sondern die Lehre von der gesammten religiösen Wahrheit, und sie bespricht daher die historische Entwicklung der Religion bei den Heiden, Juden und im Christenthume. Die Grundlage dieser Religionsphilosophie ist entweder der Pantheismus in panlogischer oder realer Form, oder der flache Rationalismus, den man als Theismus oder Monotheismus bezeichnet. Indessen sucht sich auch bereits die wahre Stellung von Theologie und Christenthum, wie man das positive Element bezeichnet, und von Speculation oder Philosophie Eingang zu verschaffen.

III.

Von der Gliederung des ersten Theiles.

§. 47.

115. Die religiöse Vermittlung enthält bereits die Gliederung der Wahrheiten der Naturreligion, welche in dem Wesen und Begriffe der Religion enthalten ist. Es ergibt sich als Nachbildung ein objectives, subjectives und einheitliches Moment, oder das theologische, kosmologische oder anthropologische, wie morphologische Element und Moment. Das erste Moment enthält die Lehre von Gott, der höchsten Persönlichkeit, von seiner Existenz, Wesenheit und Einzigkeit; das zweite bespricht die Lehre von der freien Creatur, ihre Geschöpflichkeit, Wesenheit und Unsterblichkeit, wie das dritte von dem religiösen Rapporte handelt.

Die Elemente der Urreligion stehen in lebendiger Verbindung, so daß der Geist, wenn er eine Wahrheit anerkennt, auch damit alle übrigen annehmen muß. Er kann nicht läugnen, daß er frei und persönlich, daß er abhängig und endlich ist; aber damit ist er gezwungen, ein höchstes und persönliches Wesen, dem er verantwortlich ist, und eine ewige Vergeltung anzunehmen. Wenn auch der Mensch die philosophischen Beweisführungen für Gottes Existenz, die Unsterblichkeit u. s. w. nicht einsieht, oder selbst ihre Unhaltbarkeit erkennt, so besitzt er doch eine natürliche und primitive Ueberzeugung, einen Naturinstinkt, den er wohl betäuben und verdunkeln, aber nie tilgen kann, weßhalb die Gegengründe, wenn er sie auch glaubt oder nicht lösen kann, niemals eine vollkommene Ueberzeugung und persönliche Sicherheit gewähren.

116. Die wissenschaftliche Aufgabe besteht darin, den organischen Zusammenhang dieser grundreligiösen Wahrheiten im Einzelnen und im Ganzen nachzuweisen.

Wenn eine Wahrheit, z. B. die Existenz Gottes, herausgehoben wird, so wird sie wohl einzeln, aber nicht getrennt vom ganzen

Organismus betrachtet, sondern als eine Ausgliederung vom Ganzen angesehen, wie im lebendigen Ganzen das eine Glied ohne die anderen nicht wirkt und sich manifestirt.

Der Grundorganismus, welcher der näheren Entwicklung bedarf, ist aber der Begriff der religiösen Persönlichkeit. Die erste Ausgliederung sind bereits die drei Momente, welche sich gegenseitig bedingen. Aber jedes dieser einzelnen Momente gliedert sich wiederum in nähere und einzelne Bestimmungen und Bezüge.

Das theologische Moment ist zwar ohne das anthropologische Moment nicht zu entwickeln, indem z. B. der kosmologische Existenzbeweis nicht ohne den Beweis der Endlichkeit und Geschöpflichkeit der Welt geführt werden kann; aber doch geht es als das höhere Moment in der Entwicklung voran, und es ist zu erwägen, daß bei einer organischen Behandlung immer nur ein Ueberwiegen eines Momentes möglich ist.

Erster Abschnitt.

Von dem theologischen Momente der noologischen Pistik.

§. 48.

117. Ohne Erkenntniß der absoluten Persönlichkeit, welcher der Mensch sich hingeben muß, besteht keine religiöse Form und daher wird auch in der Entwicklung der Urreligion das theologische Moment, die Beziehung, welche der Mensch zu Gott hat, weil er das höchste Wesen und Leben ist, die erste Stelle einnehmen.

In der primitiven Erkenntniß Gottes als der absoluten Persönlichkeit, des höchsten oder ersten und vorzüglichsten Wesens, ist Alles enthalten, was für die religiöse Betrachtung und für das religiöse Leben erforderlich ist; denn ist Gott das höchste Wesen, so ist er, wie der Schöpfer, so das höchste Gut des Menschen, dem die höchste Verehrung gebührt. Dieses sind aber die Elemente der Religion.

Die wissenschaftliche Betrachtung unterscheidet aber das Dasein oder die Existenz, sowie das Wesen Gottes, und untersucht, ob das höchste Wesen in der Mehrheit vorhanden sein kann, oder die Einzigkeit Gottes. Es ist jedoch dabei zu bemerken, daß sowohl die Existenz, als die Wesensbestimmung und Einzigkeit Gottes ohne gegenseitige Beziehung und Voraussetzung nicht möglich ist; denn wenn Gottes Dasein bewiesen wird, so kann es nur geschehen, wenn man primitiv Gott als absolute Persönlichkeit und Wesenheit und folglich als einzige Persönlichkeit seiner Art faßt. Ebenso setzt die Persönlichkeit und Einzigkeit Gottes ohnehin die Existenz, wie die Einzigkeit die Eigenschaft der Persönlichkeit und die Existenz voraus.

Wir beweisen also, wenn wir direct eine dieser drei Seiten von der Idee Gottes darthun, zugleich indirect die zwei anderen Seiten. Aber der dialektische Prozeß erfordert es, daß wir mit der abstractesten Bestimmung, mit der, daß Gott existirt, beginnen, zu der Persönlichkeit Gottes fortgehen und mit der Einheit Gottes abschließen.

Der Mensch verbindet unmittelbar mit dem Worte Gott den Begriff des höchsten Wesens und Lebens, womit zugleich der Begriff

von seiner Existenz, wie von seiner Einzigkeit mitgesetzt ist. Aber die Speculation hat diese Begriffe, welche in der Idee Gottes unmittelbar liegen, zu unterscheiden und besonders zu betrachten, um eine Steigerung in der Erkenntniß herbeizuführen.

Da es aber der endliche Geist ist, welcher diese Begriffe näher entwickelt, so kann er von seiner Existenz und seiner Wesenheit nicht abstrahiren, sondern er setzt sich zugleich als beschränkte Persönlichkeit mit und verbindet damit den Begriff von der ursprünglichen Erschaffung, von der in der Gegenwart nothwendigen Erhaltung, sowie von der in alle Zukunft währenden Existenz. Aber er verbindet auch damit zugleich die Begriffe, welche sich auf das persönliche Verhalten des Menschen zu Gott und Gottes zu den Menschen beziehen, oder auf das Wesen der Religion, auf das Gewissen und dessen Zustand, sowie endlich auf die selige oder unselige Fortdauer. Darum begreift er Gott nicht als eine nur gleichgiltig auf sich beruhende Persönlichkeit, sondern als das Wesen, das sein Leben und sein höchstes Gut ist, wovon er in jedem Augenblicke abhängt und getragen wird.

In der absoluten oder christlichen Lehre von Gott entspricht die Lehre von den Vollkommenheiten Gottes der Lehre von der Existenz; die Lehre von der Dreipersönlichkeit jener von der Persönlichkeit, sowie die Lehre von der Einheit Gottes jener entspricht, wornach der dreipersönliche Gott in seiner Beziehung nach Aussen doch nur Ein Prinzip und Eine Persönlichkeit ist.

Erstes Glied.

Von der Existenz Gottes.

§. 49.

118. Die Existenz Gottes als der höchsten Persönlichkeit wird in der Religion als unbestreitbare Thatsache vorausgesetzt, weil darauf die Religion selbst ruht, und weil die Religion gleichfalls eine Thatsache ist.

Je mehr aus dem religiösen Verbande die einzelnen Glieder gelöst werden, desto abstracter und unlebendiger ist das, was zuletzt als der Grund für das Andere zurückbleibt. Die Existenz Gottes ist nun jener letzte Rest, auf dem der ganze Gottesbegriff und das davon Abhängige ruht.

Der Zusammenhang der Gottesidee ist nämlich ein zweifacher; einmal jener, wornach die Existenz Gottes die Grundlage von der Persönlichkeit und Einheit Gottes bildet, das andere Mal jener, wornach die Gottesidee mit dem Menschen und seiner Bestimmung zusammen-

hängt. In beiden Fällen hat der Geist den inneren Zusammenhang nachzuweisen, worin gerade das Wesen des organischen Wissens besteht.

Daß Gott existirt, erkennt der Mensch auf eine natürliche und primitive Weise. Das kunstmäßige Verfahren hat die verschiedenen Bezüge, welche die Existenz Gottes in sich schließt, zu erforschen und allseitig zu bestimmen. Gemäß der genetischen Entwicklung muß ein Element nach der idealen Bedingung und Abhängigkeit entwickelt werden. Der Begriff und die Definition ist der Abschluß der ersten Erkenntnißfunction, welche der intellectualen Anschauung entspricht und sie voraussetzt. Das syllogistische Verfahren ist der Entwicklung nach höher, setzt aber das andere Verfahren voraus und ist damit verknüpft.

Wenn man von den Beweisen für Gottes Existenz spricht, so stammt diese Bezeichnung aus der Zeit, wo man auf das äußere Schlußverfahren allen Nachdruck legte, und darüber die sachliche Entwicklung versäumte; denn an sich sind sie nur eine Entwicklung von dem Verhältnisse der Idee Gottes oder von Gott, wie dieses Wort überall vorkommt, zur Wirklichkeit oder der Bestimmung des Inhaltes dieser Idee aus dem Zusammenhange in der Realwelt. Weil man aber in den Grundbegriffen bereits irrigen Annahmen huldigt und selbst das Beweisverfahren verkehrt faßt, so ist es geboten, uns über das Wesen und die Bedeutung der Existenzbeweise zu verständigen, ehe wir sie entwickeln können, und aus demselben Grunde haben wir am Schlusse noch die Einheit der Existenzbeweise darzulegen.

Erstes Kapitel.

Von dem Wesen der Argumente für Gottes Existenz.

I.

Von der Lehre der Schrift und Kirche.

§. 50.

119. Die Möglichkeit, Gottes Existenz nicht blos einfach zu erkennen, sondern auch zu beweisen, ist damit gegeben, daß die Idee Gottes die Voraussetzung des religiösen Lebens ist und daher nicht blos für Einzelne, sondern auch für Alle zugänglich und näher bestimmbar sein muß.

Die heilige Schrift beweist diese Möglichkeit der Gotteserkenntniß nicht nur indirect, indem Gott überall als Weltschöpfer, als Weltregent und insbesondere als der Gott der Stammväter verkündet wird, sondern auch direct, indem sie erklärt, daß die Heiden, welche sich dem

Götzendienste ergeben, den lebendigen Gott, von dem sie sich abgewendet, zu finden im Stande seien. Das Buch der Weisheit[1]) sagt ganz bestimmt, daß aus dem Schöpfungswerke der Schöpfer erkannt werde; sie nennt es Thorheit, die Werke Gottes oder die Werke seiner Hände anzubeten und gibt auch den Ursprung des Götzendienstes an.

Ganz dasselbe und beinahe mit denselben Worten lehrt der Völkerapostel[2]); er nennt die Heiden unentschuldbar, wenn sie Gottes Majestät nicht aus der sichtbaren Schöpfung erkennen, und er leitet den Götzendienst von dem Abfalle von Gott ab. Nicht die pure Existenz Gottes, sondern auch Gottes absolute Herrlichkeit und Macht (*ἀΐδιος δύναμις καὶ θειότης*) kann also selbst der Heide erkennen[3]).

120. Der Atheismus und Polytheismus leitet sich nicht blos von der geschwächten Vernunft, sondern von dem verkehrten Willen und Wandel her. Daher spricht nur der Thor in seinem Herzen, es gebe keinen Gott, wie die Schrift sagt[4]). Es steht also nach der heiligen Schrift fest, daß es in Wahrheit einen Atheismus und Pantheismus gibt, und daß die Ansicht irrig ist, es gebe nur einen praktischen und daher nur scheinbar theoretischen Atheismus. Dasselbe gilt von dem Pantheismus und Polytheismus, welcher Gottes Majestät vernichtet.

121. Die Erkennbarkeit Gottes ohne positive Offenbarung verkündet die Kirche, indem sie die Erkenntniß Gottes aus bloßer Vernunft voraussetzt, um zum Christenthume zu gelangen, um an den dreipersönlichen Gott zu glauben, und daher die Ansicht, Gottes Existenz vermöge

---

1) Sap. cap. 13, 1—19. 1. Vani autem sunt omnes homines, in quibus non subest scientia Dei, et de his, quae videntur bona, non potuerunt intelligere eum, qui est, neque operibus attendentes agnoverunt, quis esset artifex. — 5. A magnitudine enim speciei et creaturae cognoscibiliter poterit creator horum videri. — 8. Iterum autem nec his debet ignosci. — 10. Infelices autem sunt et inter mortuos spes illorum est, qui appellaverunt deos opera manuum hominum.

2) Rom. 1, 18—32. 19. Quia quod notum est Dei, manifestum est in illis; Deus enim illis manifestavit. — 20. Invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque ejus virtus et divinitas, ita, ut sint inexcusabiles. — 21. Quia cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt aut gratias egerunt. — In dieser, wie in der obigen Stelle erblickte man das sogenannte teleologische Argument für Gottes Existenz, aber ohne Grund, weil beide Stellen die Existenz Gottes voraussetzen und zunächst Gottes Wesenheit darlegen, während das teleologische Argument Gottes Existenz auch nicht beweist, sondern voraussetzt.

3) Nach Diogenes Laërtius lautet ein Satz von Thales: *Πρεσβύτατον τῶν ὄντων ὁ θεός, ἀγέννητον γάρ.* — Der deus ignotus der Athener (Apg. 17, 23.) kann sich im Gegensatze zu dem Polytheismus des Volkes nur auf den Einen Gott bezogen haben.

4) Ps. 52, 1.

man nur zu glauben, aber nicht ohne Glauben zu erkennen, verwarf[1]). Dieselbe Ueberzeugung haben die Väter und Theologen.

Indessen ist wohl zu bemerken, daß es etwas Anderes ist, ob ein Jude und Christ, welche von der positiven Offenbarung erleuchtet sind, oder ein Heide, der davon abgeschnitten ist, Gottes Existenz beweist, obschon die Beweisführung dieselbe sein muß. Der Christ will sich nicht erst zu Gott erheben, sondern nur in der Erkenntniß Gottes stärken, um sich oder Anderen zu nützen, während der Ungläubige sich erst zur Anerkennung Gottes zu erheben hat. Der Christ zweifelt nicht, wenn er Gottes Existenz beweist, oder sucht den Zweifel zu überwinden, sondern er beweist sie, wie man ein Factum beweist.

II.

Von der natürlichen Gotteserkenntniß.

§. 51.

122. Es ist Thatsache, daß der Mensch eine natürliche Gotteserkenntniß besitzt, weil sie nicht erst durch Reflexion entsteht, wie die mathematische Erkenntniß, sondern weil Jedermann, wie er in der Gesellschaft lebt, so auch eine Erkenntniß von Gott hat, welche ein Element von der allgemein menschlichen Erkenntniß ist. Diese Erkenntniß ist keine abstracte, welche die Existenz von der Wesenheit Gottes trennt, sondern eine concrete, welche beides zumal verbindet, und unter Gott das höchste und persönliche Wesen begreift.

Zwar ist diese Erkenntniß keine grundwesentliche; denn in diesem Falle könnte die Idee Gottes gar nicht alterirt werden. Sondern sie ist eine natürliche und doch gewissermaßen freie, weil sie von der Selbstthätigkeit des Menschen abhängt und sich darnach gestaltet. Aber da die Natur immer noch, selbst im verdorbenen Zustande einen Drang nach Gott hin hat, so ist die wahre Gotteserkenntniß eine natürliche,

[1]) Catech. Rom. 1. cap. 2. n. 6. Multum inter se differunt christiana philosophia et hujus saeculi sapientia, quod haec quidem naturalis tantum luminis ductu ab effectibus et ab iis, quae sensibus percipiuntur, paulatim progressa, nonnisi post longos labores vix tandem invisibilia Dei contemplatur primamque omnium rerum causam et auctorem agnoscit atque intelligit etc. — Daher fand die Lehre von Abbé Bautain Widerspruch, daß die Vernunft ohne positive Offenbarung Gottes Existenz nicht mit Sicherheit zu erkennen vermöge. Zur Ehre Bautain's muß aber gesagt werden, daß er edelsinnig seine Behauptung widerrief und der Kirche durch seine Werke wesentlich nützlich wurde. In der Vorrede zu seiner philosophie morale, p. VII. tome prêmier, Paris 1842, erklärt er selbst, daß er in seinem Eifer, den Hochmuth der menschlichen Vernunft niederzuhalten, zu weit gegangen und die menschliche Vernunft beinahe vernichtet habe.

da sie aus der Natur und dem natürlichen Zusammenhange der Dinge sich ergibt, wenn der Mensch selbstthätig wird.

123. Hinsichtlich der natürlichen Gotteserkenntniß, die man auch eine angeborne nennt, kann man auf dreifache Weise irren.

Der erste Irrweg besteht darin, daß man die natürliche Gotteserkenntniß gänzlich läugnet, indem man sie vollständig durch die positive Offenbarung und den Glauben entstehen läßt. Diese Lehre heißt Traditionalismus. Was daran wahr ist, ist dieses, daß der Mensch, wie er besteht, nur durch den Umgang selbstbewußt wird, weßhalb auch der erste Mensch des göttlichen Unterrichtes bedurfte, so daß sich alle Erkenntniß von der Uroffenbarung herleitet.

Irrt man hier in Bezug auf die Aussenthätigkeit, so gibt es einen anderen Irrthum, welcher die Innenthätigkeit des Geistes beeinträchtigt. Entweder läßt man die Idee wie ein Wesen im Geiste wirken oder von Aussen kommen; sie soll erwachen und sich bilden, aber nicht der Geist. An die Stelle dieser Mittelwesen setzen Andere Gott selbst, welcher nicht blos den Geist erleuchtet, sondern selbst die Erkenntniß von sich in ihm bewirkt, wobei es unerklärlich bleibt, wie der Mensch irren kann. So lehren Malebranche und Andere in Frankreich, Jacob Böhme und Baader nebst Anderen in Deutschland. So sagt letzterer[1]): „Jeder endliche Geist, wissend, daß er sich nicht selber hervorbringt und erhält und also auch von sich selber nicht weiß, weiß hiemit sein Gewußtsein von dem ihn hervorbringenden absoluten Geist. Bekanntlich hat aber Cartesius dieses sich selber Wissen des endlichen Geistes (ego cogito etc.) für ein primitives Wissen genommen, oder für das allein unbezweifelbare. Womit der bis auf unsere Zeiten ihm hierin folgenden Philosophie (deren Alpha und Omega dieses Ego geworden), eine falsche Richtung und wenigst die Veranlassung gegeben war, zu all' jenen späteren sogenannten Beweisen Gottes aus Etwas, was nicht Gott ist, womit die uns nahe liegende Ueberzeugung der Coincidenz des Sichwissens mit seinem Sichgewußtwissen vom absoluten Geiste verdunkelt ward." Aber damit ist die freie Selbstthätigkeit des Geistes vernichtet. Dieses ist eine falsche Theosophie, welche die erleuchtende Kraft des Logos (Joh. 1, 9.) selbst zu der eingebornen und natürlichen Erkenntniß Gottes im Menschen erhebt, und von der Erleuchtung die vom Menschen erzeugte und ihm natürliche Erkenntniß nicht zu unterscheiden vermag, weßhalb auch jeder Beweis für Gottes Dasein von diesem Standpunkte aus für überflüssig und verkehrt erachtet werden muß.

Der dritte Abweg liegt darin, daß man die natürliche Gotteserkenntniß nach zwei Seiten extrem faßt. Entweder nimmt man an,

---

1) Vorlesungen über religiöse Philosophie, S. 19.

daß die Vernunft völlig verderbt wurde und aus sich unfähig ist, die Wahrheit zu finden; oder man erklärt, daß die Vernunft gar nicht verderbt ist, daß Gott sie so habe schaffen können[1]), womit auch zusammenhängt, daß man die Gotteserkenntniß für völlig klar und zwingend hält und nur einen praktischen, keinen theoretischen Atheismus annimmt, trotz des Zeugnisses der Erfahrung und der Geschichte. Die erste Ansicht, daß die Vernunft durch die Sünde ganz verdorben sei, unterscheidet sich von dem zweiten Irrthume nur dadurch, daß darnach jede, auch die nicht gefallene endliche Vernunft für unfähig erklärt wird, Gott zu erkennen.

124. Wenn sich also die Gotteserkenntniß nicht ohne freie Thätigkeit des Geistes bildet und doch natürlich ist, so muß es auch einen natürlichen Beweis für Gottes Existenz geben, weßhalb die Gottes-erkenntniß nicht eine einfache Erkenntniß und Anschauung, sondern ein Erzeugen der Idee ist; denn wie sollte diese Idee entstehen, wenn Jemand dem Atheismus ergeben ist? Nicht Jedermann kann speculative Beweise führen, aber Jedermann kann Gott finden.

Die Väter sprechen gleichfalls von einer angebornen, eingepflanzten Gottesidee, aber sie verstehen darunter nicht eine von Aussen stammende, sondern die durch natürliche Anlage erzeugte Erkenntniß, so daß die Selbstbethätigung, die empirische Reflexion nicht ausgeschlossen ist, oder daß der Mensch die Kraft hat, den lebendigen Gott zu erkennen, wenn er nicht durch eine verkehrte Annahme oder Erkenntnißrichtung darin gestört wird. Daher sagt Tertullian[2]) und

---

1) Diese höchst verderbliche Lehre ersieht man aus dem Zusammenhange; denn ihre Vertreter huldigen dem Grundsatze, daß nichts Natürliches alterirt werden könne. Daraus folgt die Ungereimtheit, daß es entweder keinen Atheismus und Pantheismus gibt, oder, daß Gott einen Atheisten und Pantheisten habe schaffen können. Vergleiche 294. Anm.

2) Tertullian. de testim. animae c. 3: Si enim anima aut divina aut a Deo data est, sine dubio datorem suum novit. Et si novit, utique et timet, ut tantum postremo autorem. An non timet, quem magis propitium velit, quam iratum? Unde igitur naturalis timor animae in Deum, si Deus non novit irasci? Quomodo timetur, qui nescit offendi? Quid timetur, nisi ira? Unde animadversio, nisi de Dei judicio? Unde judicium, nisi de potestate? Cujus potestas summa, nisi Dei solius? Hinc ergo tibi anima de conscientia suppetit domi ac foris, nullo irridente vel prohibente praedicare: Deus videt omnia et Deo commendo et Deus reddet et Deus inter nos judicabit. Unde hoc tibi non christianae? — Advers. Marc. l. I. c. 10: Animae a primordio conscientia Dei dos est; eadem nec alia et in Aegyptis et in Syris et in Ponticis. — Habet Deus testimonia totum hoc, quod sumus et in quo sumus. Sic probatur et Deus et unus, dum non ignoratur, alio adhuc probari laborante. — Apolog. c. 17. Vultis ex animae ipsius testimonio comprobemus? Quae licet carcere corporis pressa — Deum nominat hoc solo nomine, quia

nach ihm Cyprian, das Volk, welches sonst an mehre Götter glaube, bekenne doch den wahren Gott durch den natürlichen Instinkt, wenn es bei mehren Gelegenheiten ausruft: O Gott, Gott sieht es, Gott möge es vergelten, so Gott will u. s. w. Der heilige Augustin[1]) versteht diese angeborne Erkenntniß von der gottebenbildlichen Natur des Menschen.

III.

Von der wissenschaftlichen Gotteserkenntniß.

§. 52.

125. Das wissenschaftliche Verfahren bezieht sich auf den begrifflichen Zusammenhang und auf ihre Ableitung der Begriffe. Es ruht auf der Wirklichkeit und setzt Factisches voraus, da schon der Begriff und das Denken ein Factum ist.

Hinsichtlich der Gotteserkenntniß kommt Alles darauf an, daß die Wissenschaft den natürlichen Zusammenhang zwischen dem Erkennen und der Wirklichkeit erfasse, oder zunächst das natürliche Verhältniß von der Idee Gottes oder von Gott, und von dem Satze: Gott existirt, ist wirklich, hat Dasein, bestimme. Der natürliche Mensch, welcher die Begriffe von dem Wirklichen nicht trennt, und sehr wohl das Natürliche und Wirkliche, wie Mensch, Erde, von dem Künstlichen und Späteren unterscheidet, verbindet mit Gott, wie mit Mensch und Geist, den Begriff von einem wirklichen Wesen.

Für das natürliche Bewußtsein ist der Satz: Gott, das höchste Wesen, existirt oder hat Wirklichkeit, an sich gegeben und klar, und es verknüpft beides, die Idee und die Existenz, unmittelbar. Aber die Wissenschaft ist hierüber zu keiner Klarheit und Gewißheit gekommen, indem Wesen und Existenz nicht vermittelt, sondern getrennt und wie zwei Dinge angesehen werden. Auch das Verhältniß vom Erkennen zum Erkannten wurde nicht richtig bestimmt, woraus sich die vielen Abirrungen in dieser Lehre erklären.

---

proprio Dei veri: Deus magnus, Deus bonus. Et: quod Deus dederit, omnium vox est. Judicem quoque contestatur illum: Deus videt et Deo commendo et Deus tibi reddet. O testimonium animae naturaliter christianae!

Joan. Damasc. de fide orthod. I. c. 1: *Πᾶσι γὰρ ἡ γνῶσις τοῦ εἶναι θεὸν ὑπ' αὐτοῦ φυσικῶς ἐγκατέσπαρται.*

1) In ps. 4, p. 7. et 8: Signatum autem dixit in nobis, tanquam denarius signatur regis imagine. Homo enim factus est ad imaginem et similitudinem Dei, quam peccando corrupit.

So lehrt der heilige Thomas[1]), daß der Satz: Gott ist oder existirt, zwar an sich, aber nicht in Bezug auf uns bekannt sei, weil nicht Alle verstehen, was Gott, und daß Gott sein Sein sei, und daß daher sein Dasein durch seine Erscheinungen, die uns bekannt sind, erwiesen werden muß. Aber diese Lehre ist nach allen Seiten unhaltbar; denn der Mensch hat nicht blos eine natürliche Erkenntniß von Gott als einem völlig leeren Sein, als einem unbestimmten Wesen, sondern als der höchsten Persönlichkeit, und als dem höchsten Gute. Im entgegengesetzten Falle ist es nicht wahr, daß der Heide und Götzendiener aus sich zu Gott gelangen kann, weil die speculative Beweisführung nicht für Alle ist. Es ist aber auch die Lehre von dem an sich, und in Bezug auf uns Bekannten, vorausgesetzt, daß sie an sich wahr ist, auf die natürliche Gotteserkenntniß gar nicht anwendbar; denn Gott kann nur im Unterschiede von dem Endlichen, nicht an sich, erkannt und bestimmt werden. Wenn von Gott etwas erkannt werden soll, muß seine Existenz erkannt werden können. Dagegen ist der Einwand nichtig, daß Viele Reichthum oder Vergnügen für ihre Seligkeit und ihren Gott angesehen haben, weil diese Ansicht von der verkehrten Natur ausgeht.

Wir nehmen ein natürliches Gottesbewußtsein an, ohne ihm eine absolute Nöthigung und Existenz zuzuschreiben, weil der Mensch es auslöschen und entzünden kann, je nachdem er einen wahren oder abnormen Gebrauch von seiner natürlichen Vernunft macht. Daher ist die Ansicht verkehrt, welche den Vernunftgebrauch nur auf eine Explication und Nachweisung aus dem Gottesbewußtsein beschränkt; denn wenn auch eine Thatsache, z. B. daß Alle ein höchstes Wesen, das sie Gott nennen, anerkennen, vorausgesetzt wird, so ist doch der Beweis, welcher daraus geführt wird, keine blose Erklärung, sondern eine Begründung der Existenz Gottes.

---

[1]) S. theolog. p. I. qu. II. a. 1. — Dico ergo, quod haec propositio, Deus est, quantum in se est, per se nota est, quia praedicatum est idem cum subjecto. Deus enim est suum esse. Sed quia nos non scimus de Deo quid est, non est nobis per se nota, sed indiget demonstrari per ea, quae sunt magis nota quoad nos et minus nota quoad naturam, scilicet per effectus.

Ad primum ergo dicendum, quod cognoscere Deum esse in aliquo communi, sub quadam confusione est nobis naturaliter insertum, in quantum scilicet Deus est hominis beatitudo; homo enim naturaliter desiderat beatitudinem, et quod naturaliter desideratur ab homine, naturaliter cognoscitur ab eodem. Sed hoc non est simpliciter cognoscere Deum esse, sicut cognoscere venientem, non est cognoscere Petrum, quamvis sit Petrus veniens; multi enim perfectum hominis bonum, quod est beatitudo, existimant divitias, quidam vero voluptates, quidam autem aliquid aliud.

126. Es erfordert daher die Begründung der Existenz Gottes nicht blos eine richtige Ansicht von dem Zusammenhange des Erkennens mit der Realität, sondern auch von der Beweisführung selbst.

Der Beweis, welcher nicht bloser Nachweis und blose Erklärung ist, erfordert inhaltvolle Begriffe und die Begründung ihres Zusammenhanges. Es dürfen die Begriffe weder leer, noch mit dem Wirklichen identisch sein; sie dürfen weder dualistisch, noch monistisch sein. So hat Kant leere Begriffe, während sie Hegel mit der Sache identificirt; Gott ist nach Kant inhaltsleer, nur ein Allgemeinbegriff, nach Hegel aber das reine Sein, welches unmittelbare Realität hat.

Diese Einsicht ist nothwendig, um die Lehre der Scholastik von dem apriorischen und aposteriorischen Beweise würdigen zu können. Nach Aristoteles gibt es einen Beweis aus der Ursache auf die Wirkung und einen von der Wirkung auf die Ursache. Die Scholastik[1]) nennt den ersteren den apriorischen, den letzteren den aposteriorischen Beweis. Aber sie verwechselt offenbar die Idee und den Begriff Gottes, welchen der Geist hat, mit dem realen Wesen Gottes; wie Alles, kann die Idee später und von Gott abhängig sein, aber sie ist doch das Prius, woraus der Geist auf Anderes, oder auf eine bestimmte Vollkommenheit, z. B. die Ewigkeit Gottes, schließt. Aber Gottes Wesen ist doch nicht die reale Ursache von der Ewigkeit.

Aber weil die Idee Gottes doch thatsächlich im Geiste vorhanden ist, so entsteht nach diesen Prinzipien ein Widerspruch; denn der Schluß aus der Thatsache, daß die Idee des Unendlichen im Geiste ist, auf die Existenz Gottes ist unberechtigt, wenn der Mittelsatz oder Grund angegeben wird, daß Gott selbst diese Idee in uns verursacht.[2])

---

[1]) S. Thomas I. qu. 2. a. 2. Duplex est demonstratio. Una, quae est per causam et dicitur propter quid, et haec est per priora simpliciter; alia est per effectum et dicitur demonstratio quia, et haec est per ea, quae sunt priora quoad nos. Cum enim effectus aliquis nobis est manifestior quam sua causa, per effectum procedimus ad cognitionem causae. Ex quolibet autem effectu potest demonstrari, propriam causam ejus esse, si tamen ejus effectus sint magis noti quoad nos; quia cum effectus dependeant a causa, posito effectu, necesse est causam praeexistere. Unde Deum esse secundum quod non est per se notum quoad nos, demonstrabile est per effectus nobis notos.

Tournely, cursus theol. de Deo et div. attrib. qu. 1. art. 3. Existentia Dei non potest demonstrari a priori. Probatur. Quia demonstratio a priori fit per causam; atqui Deus nullum habet suae existentiae causam, sed necessitate suae naturae existit, ita ut ne cogitatione quidem ab ejus natura existentia possit separari.

[2]) Fenelon de l'existence de Dieu, I. p. oeuvres à Paris 1838 I. v. p. 60. Voilà l'esprit de l'homme, faible, incertain, borné, plein d'excurs. Qui est-ce qui a mis l'idée de l'infini, c'est-à-dire du parfait, dans un sujet si borné et si

Aber gerade dieser Mittelsatz ergibt sich aus der Annahme, daß nur aus der Wirkung auf Gott als Ursache geschlossen werden kann. Folglich ist die Gotteserkenntniß ein Accidenz und ein Product von Gott, nicht vom menschlichen Geiste. Daher verfallen die Theologen[1], welche diesen Beweis für einen aposteriorischen ausgeben, geradezu dem Pantheismus, da sie die Idee Gottes als eine directe Satzung Gottes, wie das Schöpfungswerk annehmen müssen. Wenn man aber glaubt, diesen Beweis für eine unmittelbare Erkenntniß, eine natürliche Idee ausgeben zu können, so ist der Irrthum augenfällig; denn der ontologische Beweis ist ohne speculative Thätigkeit nicht zu vollziehen. Wäre der ontologische Beweis a posteriori, so müßte er lauten: Die Idee Gottes, welche ich habe, ist eine Erscheinung, ein Werk Gottes, also existirt Gott, weil ein Accidenz ein Subject voraussetzt. So ist aber der ontologische Beweis ohne Zweifel pantheistisch. Aber der ontologische Beweis ist a priori, weil aus der Idee Gottes, die der Geist hat und die nicht leer sein kann, auf die Existenz geschlossen wird.

In der neuesten Zeit traten die extremen Lehren des Dualismus und Monismus auch in dieser Sphäre hervor. Nach Hegel ist der Begriff mit Gott identisch und es bedürfte daher, da Alles Gott ist, keines Existenzbeweises für Gott; aber der Hegel'sche Beweis ist auch kein Beweis, sondern eine Entwicklung und Production Gottes, ein Lebensprozeß. Es ist nicht der Geist, der diesen Beweis führt und sich etwas ideal vermittelt, sondern es ist Gott selbst, welcher sich fortbewegt. Eine solche absurde Lehre war die nothwendige Consequenz von dem Kantischen Dualismus, der die Idee von Gott hat, aber ihr keinen Inhalt verschaffen kann, weil nach ihm nur das, was man

---

rempli d'imperfection? Se l'est-il donnée lui-même cette idée si haute et si pure, cette idée qui est elle-même une espèce d'infini en représentation? Quel être fini distingué de lui a pu lui donner ce qui est si disproportionné, avec tout ce qui est renfermé dans quelque borne? Supposons que *l'esprit de l'homme est comme un miroir, où les images de tous les corps voisins viennent s'imprimer:* quel être a pu mettre en nous l'image de l'infini si l'infini ne fut jamais? Qui peut mettre dans un miroir l'image d'une objet chimérique, qui n'a jamais été vis-à-vis de la glace de ce miroir? Cette image de l'infini n'est point un amas confus d'objets finis, que l'esprit prenne mal à propos pour un infini véritable: c'est le vrai infini dont nous avons la pensée. — Où est donc cet infini que nous ne pouvons comprendre parce qu'il est réellement infini, et que nous ne pouvons néaumoins méconnaître, parceque nous le distinguons de tout ce qui lui est inférieur? Où est-il? S'il n'était pas, pourrait-il se graver au fond de nostre esprit?

[1]) Tournely l. c. Demonstratio ex idea seu notitia Dei naturali a posteriori est seu ab effectu, quia idea haec a Deo profluit tanquam a causa efficiente. Idcirco autem prima et anticipata dicitur, quia omnem rationis discursum antecedit nec oritur ex creaturis, sed a Deo ipso sui vestigium in opere suo imprimente.

sinnlich sieht, als existirend nachgewiesen werden kann; daher ist ein Schluß auf ein überweltliches höchstes Wesen eine Unmöglichkeit. Jacobi hat die Beweise für Gottes Existenz darum abgewiesen, weil Gott, um bewiesen werden zu können, ein Prinzip über sich erforderte, womit er ganz mit der Scholastik übereinstimmte, welche indessen doch die aposteriorischen Argumente, von der Welt ausgehend, annahm. Seine Worte sind [1]): „Man konnte zeigen, daß und wie und warum jeder Versuch, die obersten Erkenntnisse als wahrhafte Erkenntnisse beweisen, d. h. sie ableiten, oder auf etwas, das noch gültiger und wahrer sei, zurückführen wollen, an sich ungereimt sei, und nichts anders heiße, als auf ihre Vertilgung ausgehen. Allemal und nothwendig ist ja der Beweisgrund über dem, was durch ihn bewiesen werden soll; er begreift es unter sich, aus ihm fließen Wahrheit und Gewißheit auf das zu Beweisende erst herab, es trägt seine Realität von ihm zu Lehn. — Wenn das Dasein eines lebendigen Gottes sollte bewiesen werden können, so müßte Gott selbst sich aus etwas, dessen wir uns als seines Grundes bewußt werden könnten, das also vor und über ihm wäre, darthun, ableiten, als aus seinem Prinzip evolviren lassen. Denn die bloße Deduktion nur der Idee eines lebendigen Gottes aus der Beschaffenheit des menschlichen Erkenntnißvermögens führt so wenig zu einem Beweise seines wahrhaften Daseins, daß sie im Gegentheil (das vollkommene Gelingen vorausgesetzt) auch den natürlichen Glauben an einen lebendigen Gott nothwendig zerstört. — Es ist demnach das Interesse der Wissenschaft, daß kein Gott sei, kein übernatürliches, außerordentliches supramundanes Wesen."

Wie darnach jeder Beweis für Gottes Existenz unmöglich sein muß, leuchtet von selbst ein. Dasselbe ist der Fall, wenn man die Existenz oder das Dasein irrig faßt. Begreift man darunter etwas Endliches und Beschränktes, so heißt Gott beweisen, ihn als beschränkt darstellen. Diese Ansicht hat Schelling. Ist aber die Existenz vom Wesen real unterschieden, wie Thomas lehrt, so muß Gott wirklich sein, weil bei ihm beides identisch ist, oder weil das göttliche Wesen, welches bei den endlichen Wesen der Begriff ist, an sich existent ist. Dem Prinzipe nach fällt also diese Lehre mit der Hegel'schen zusammen, obschon Thomas darunter nicht dasselbe verstanden hat.

127. Von Wichtigkeit ist die Entwicklung und der Zusammenhang der Argumente für Gottes Existenz. Man zählt ihrer mehre auf; das apriorische oder ontologische, welches der heilige Anselm zuerst geführt hat, und welches die Scholastik verworfen, oder später als

---

[1]) Fr. H. Jacobi, von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung, Leipzig 1811. S. 136. 152. Werke III. S. 367 und 384.

aposterioriſches gefaßt hat. Sodann zählt man die aposterioriſchen, die von der Wirkung auf die Urſache ſchließen, die kosmologiſchen; ſodann die hiſtoriſchen, moraliſchen und teleologiſchen u. ſ. w.

In dieſen Argumenten muß ein Syſtem liegen, welches der Erkenntnißbewegung entſpricht. Es hat aber alles, was begrifflich erfaßt wird, einen dreifachen Zuſammenhang. So iſt Freiheit zuerſt im Syſteme der Begriffe beſtimmt; denn ſie muß etwas bezeichnen und von anderen Begriffen unterſchieden ſein. Sodann gibt es einen realen Zuſammenhang; ſo iſt die Freiheit ohne eine Subſtanz, ohne einen Realgrund nicht möglich. Endlich ſteht Alles in einem formalen Zuſammenhange, wie die Freiheit als Form mit anderen in Verbindung ſteht. Das ideale, reale und formale Moment und Syſtem bilden ſelbſt ein abgeſchloſſenes Ganzes, worin Anfang, Fortgang und Schluß beſtimmt iſt.

Angewendet auf die Argumente für Gottes Exiſtenz, ergibt dieſe Lehre, daß nur drei Klaſſen möglich ſind, eine ideale, reale und formale oder eine noologiſche, ontologiſche und morphologiſche. Der Beweis, welchen man den ontologiſchen nennt, iſt ideal oder noologiſch, weil er vom Begriffe ausgeht. Ontologiſch nannte man ihn, um ihn vom phyſiſchen zu unterſcheiden, und auch darum, weil man Idee und Ideat identificirte. Wie dieſer von dem Begriffe auf den Inhalt ſchließt, ſo geht der reale Beweis, den man den kosmologiſchen nennt, von einer Wirklichkeit aus und ſchließt auf eine andere, Gott. In der hiſtoriſchen Entwicklung iſt der kosmologiſche, in der ſpeculativen der ontologiſche der erſte Beweis. Aber der hiſtoriſche und moraliſche Beweis iſt der letzte, weil er von einer Geſtaltung auf einen Geſtalter ſchließt, welche Geſtaltung von der Subſtanzialität unterſchieden iſt. Dieſer Beweis, der morphologiſche, ſchließt ſomit den Kreis ab. Der teleologiſche iſt, wie bewieſen wird, kein Exiſtenz-, ſondern ein Eigenſchaftsbeweis. So bilden dieſe Beweiſe ein Syſtem[1]).

Zweites Kapitel.

Von der Entwicklung der einzelnen Argumente.

I.

Von dem ontologiſchen oder idealen Argumente.

§. 53.

128. Der erſte Beweis für Gottes Exiſtenz iſt der ideale oder ontologiſche, welcher von der Idee Gottes, die der Menſch mit dem Worte Gott verbindet, auf die Exiſtenz ſchließt.

[1]) Vergleiche des Verfaſſers Werk: Grundriß zum Syſteme der chriſtlichen Philoſophie, S. 111. Straubing, 1852.

Zuerst handelt es sich darum, die Prinzipien festzustellen, und zu zeigen, wie aus der Idee auf die Realität geschlossen wird und geschlossen werden muß. Es steht die Thatsache fest, daß der Mensch unter anderen Ideen auch die von Gott hat, und daß die Mehrzahl darunter das höchste und absolute Wesen, die höchste Persönlichkeit, begreift, während Andere nur einen Modus und eine Einheit und Form oder ein Element des Endlichen darunter verstehen. Es kommt nun darauf an zu beweisen, ob mit Grund ein existirendes und das höchste existirende Wesen oder nur etwas Endliches darunter verstanden wird. Nur wenn die höchste Persönlichkeit darunter verstanden werden muß, ist der noologische Existenzbeweis geführt; denn im anderen Falle existirt Gott nicht, sondern er bezeichnet nur ein Verhältniß oder Element an einem Anderen.

Aus dem Wesen des Erkennens folgt, daß jedem Worte, jeder Idee und jedem Begriffe, etwas Bestimmtes entspricht, und daß nicht willkürlich ein Inhalt damit verbunden werden kann. Der Mensch kann also nur in der Synthese und in der späteren Formation, aber nicht in den einzelnen Formen und Elementen irren. So bezeichnen Rose, Thier (Elephant), Mensch nicht etwas Willkürliches, sondern jedem Worte entspricht ein bestimmter Inhalt.

Nun unterscheidet jeder Mensch die unmittelbare und primitive Vermittlung, wie Mensch, von der secundären, dem sogenannten Begriffe, mag er ein einzelner oder allgemeiner sein. So ist Wesen, Verhältniß ein allgemeiner, endliches Wesen ein besonderer Begriff, obwohl dieser wieder allgemein ist, weil er mehre Wesensklassen in sich schließt. Nun ist es klar, daß Rose, Thier, Mensch der unmittelbare Ausdruck von etwas Wirklichem, oder von Wesensklassen ist, daß also Rose, Thier, Mensch zwar nicht an sich, aber doch in den Individuen existirt. Rose, Thier und Mensch sind keine spätere Bildung und Zusammenfügung, wie Wesen, welches ein Abstractum ist, oder endliches Wesen.

Nun ist es klar, daß Gott kein Begriff sei, weder ein allgemeiner, noch besonderer, sondern eine Idee, der unmittelbar Etwas entspricht, wie Mensch. Da nun aber diese Objecte reale und existirende sind und heißen, so muß auch Gott eine über- und außerbegriffliche Existenz haben.

Weil man nun sagen kann, daß damit wohl bewiesen sei, daß er zum Existirenden gehöre, aber nicht, ob er ein einzelnes Wesen oder eine ganze Klasse, eine Substanz oder ein Accidenz sei, so muß gezeigt werden, daß aus dem gleichen Prinzipe folgt, Gott sei ein einzelnes und zwar das höchste und persönliche Wesen. Es besitzt nämlich der Mensch Bezeichnungen für einzelne Substanzen, wie Socrates, für

Klassen, wie Mensch, und für Accidenzen, wie Thätigkeit; aber er kann nicht willkürlich hiemit verfahren oder diese Wörter vertauschen oder ihnen eine Bestimmtheit nehmen, sie ohne Existenz denken. Gott muß also zu der einen jener Existenzen gehören; denn die Kunstgegenstände, wie Thaler, Haus, werden von selbst als spätere Formationen erkannt, während es sich hier um Ursprüngliches handelt.

Es bleibt also ausgeschlossen, daß Gott einen Begriff oder ein Kunstwerk, also spätere Bildungen, bezeichne; also kann er nur eine Einzelnsubstanz, oder eine Klasse von Wesen oder Accidenzen bezeichnen. Nun bezeichnet er nicht eine Klasse von existirenden Wesen und Accidenzen, weil es dafür andere Bezeichnungen gibt und eine doppelte primitive nicht vorkommt, also kann Gott nur eine Einzelnsubstanz bezeichnen. Gott existirt also und zwar als einzige Substanz ihrer Art, als höchste Persönlichkeit.

129. Daß diese noologische Beweisführung vollkommen begründet sei, ergibt sich aus der Betrachtung der entgegengesetzten Lehren. Die Gegenreden können doppelter Art sein. Entweder läugnet man, aus der Idee folge, daß der Inhalt oder das Ideat existire, wenn die Idee etwas Reales bezeichnet, oder man lehrt, es gebe überhaupt nichts Reales in dieser Weise, sondern das einzig Reale sei die Idee, das Ideale selbst. Die erste Gegenrede ist dualistisch, die zweite monistisch.

Die dualistische Lehre enthält zwar verschiedene Modificationen; aber consequent müssen sie behaupten: Dem Erkennen entspricht nichts, und im gesammten Verbande nichts Reales oder Wirkliches, es gibt ein leeres Erkennen, womit das Erkennen im Grunde vernichtet ist. Man behauptet nämlich, man könne sich Vieles denken, ohne daß es existirt, z. B. eine Rose, eine Insel, aber ihre Existenz sei damit noch nicht gegeben. Man könne sich ein Phantom, z. B. einen Pegasus denken, der doch nicht existirt. Aber nur, weil man die Begriffe verwirrt, ist es möglich, hierin einen Gegenbeweis zu sehen. Hinsichtlich der Rose ist es klar, daß, weil sie mehre Individuen und eine Klasse bezeichnet, damit nicht behauptet wird, daß die Rose hier oder dort, daß die Insel da oder dort existirt, sondern nur, daß es Rosen und Inseln gibt. Hinsichtlich des Pegasus kommt in Betracht, daß damit nicht ein reales, sondern ein erdichtetes Wesen bezeichnet wird, und daß, wie alles Kunstmäßige später, aber seine Elemente ursprünglich bestehen, daher nicht der Pegasus in dieser Form, sondern nur das Pferd und der Vogel existirt. Gott drückt aber nichts Abgeleitetes und Secundäres, sondern etwas Ursprüngliches aus, wie Erde, Mensch, und zwar in einziger Individualität.

Die dualistische Abirrung besteht daher in der falschen Abstraction, in der Entleerung von dem Inhalte und damit wird das Wesen des Erkennens selbst aufgehoben. Aber da kommt die monistische Lehre zu Hilfe, und will den Unterschied zwischen dem Erkennen und Erkannten vernichten, indem sie erklärt, es bedürfe gar keines Beweises für einen Inhalt und eine Realität, sondern die Idee sei das an sich Reale und Wirkliche, erst in der Spaltung und Verendlichung trete dieser Unterschied hervor, Gott aber sei das Identische und Ansichheitliche, welches über jeden Zwiespalt erhaben sei. Aber wenn es auf diesen Unterschied zwischen Idee und Ideat gar nicht ankommt, so fragt es sich, wie der Geist diese Idee haben kann; denn er muß offenbar sich als Ursache dazu verhalten, wenn er erkennen soll. Ist aber die Idee das Absolute, so erkennt nicht er, sondern die Idee; aber der Gegensatz zwischen dem Erkennen und Erkennenden ist darum nur negirt, aber nicht aufgehoben, oder das Erkennen selbst vernichtet, wenn die Idee erkennen und sich fortbewegen soll.

130. Diese zwei Abwege beweisen die Richtigkeit des aufgestellten Erkenntnißprinzipes, wodurch es auch möglich ist, die historischen Versuche zu würdigen.

Der heilige Anselm hat bekanntlich zuerst das ontologische Argument für Gottes Existenz aufgestellt, indem er aus dem Begriffe des höchsten Wesens folgerte, daß es nicht blos im Geiste, sondern in der Wirklichkeit existiren muß, weil die wirkliche Existenz mehr ist, als das Sein im Geiste [1]). Aber die Beweisführung ist mangelhaft und ungegründet; denn erstens ist der Zusammenhang zwischen dem Sein im Geiste und der Aussenwelt nicht dargethan, sondern nur behauptet, und zweitens ist der Grund irrig, daß Gott in der Realität bestehen muß; denn er ruht auf dem gleichfalls unbewiesenen Satze, es sei mehr, in der Wirklichkeit zu sein, und sodann gilt dieser Beweis nur von Gott, nicht von der Creatur, die doch auch existirt. Es muß aber der Existenzbeweis für alle existirenden Wesen gelten. Darum sagt die monistische Philosophie, daß Gott keines Beweises bedürfe, weil seine Existenz mit dem Wesen und Begriffe identisch sei.

Statt dieses Argument zu berichtigen und in den Grundsätzen

1) Proslog. 2. Convincitur etiam insipiens, esse vel in intellectu aliquid, quo nihil majus cogitari potest, quia hoc cum audit, intelligit et quidquid intelligitur, in intellectu est. Et certe id, quo majus cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse in re, quod majus est. Si ergo id, quo majus cogitari non potest, est in solo intellectu; id ipsum, quo majus cogitari non potest, est, quo majus cogitari potest, sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid, quo majus cogitari non valet, et in intellectu et in re.

zu verbessern, verwarf es die nachfolgende Scholastik geradezu. Dieses hängt mit der ganzen Philosophie der damaligen Zeit zusammen, indem auch die Fragen über den Nominalismus und Realismus nicht zum Abschlusse kamen. Für das natürliche Bewußtsein, welches Erkennen und Wirklichkeit nicht trennt, hat der Beweis seine Richtigkeit, weil Gott als das höchste Wese nnicht ohne Existenz gedacht werden kann; aber für die speculative Vermittlung sind jene Gründe unwahr. Die Gegenrede des heiligen Thomas[1]) geht aber zu weit und stellt selbst die natürliche Gotteserkenntniß in Abrede, soweit sie nicht durch die Weltbetrachtung vermittelt ist.

Descartes[2]) nahm zwar das ontologische Argument wiederum auf, aber er fand die richtigen Prinzipien nicht; denn er stellte als Prinzip auf, daß die Gottesidee von Gott verursacht werde. Dadurch erhielt dieses Argument einen ganz anderen Sinn. Die Cartesianer argumentirten auch aus den Universalien; aber der Schluß von den allgemeinen, sogenannten ewigen Wahrheiten[3]) auf Gottes Existenz ist

---

[1]) S. theol. p. I. qu. 2. a. 1. Ad 2 d. quod forte ille, qui audit hoc nomen Deus, non intelligit significari aliquid, quo majus cogitari non possit, cum quidam crediderint Deum esse corpus. Dato etiam, quod quilibet intelligat, hoc nomine Deus significari hoc, quod dicitur, scilicet illud, quo majus cogitari non potest; non tamen propter hoc sequitur, quod intelligat id, quod significatur per nomen, esse in rerum natura, sed in apprehensione intellectus tantum. Nec potest argui, quod sit in re, nisi daretur, quod sit in re aliquid, quo majus cogitari non potest, quod non est datum a ponentibus, Deum non esse.

[2]) Rationes more geometrico dispositae, prop. II. Dei existentia ex eo solo, quod ejus idea sit in nobis, *a posteriori* demonstratur. Dem. Realitas objectiva cujuslibet ex nostris ideis requirit causam, in qua eadem ipsa realitas non tantum objective, sed formaliter vel eminenter contineatur; habemus autem ideam Dei, hujusque ideae realitas objective nec formaliter nec eminenter in nobis continetur, nec in ullo alio, praeterquam in ipso Deo potest contineri; ergo haec idea Dei, quae in nobis est, requirit Deum pro causa, Deusque proinde existit. — Axioma V. Unde etiam sequitur realitatem objectivam idearum nostrarum requirere causam, in qua eadem ipsa realitas non tantum objective, sed formaliter vel eminenter contineatur. Notandumque, hoc axioma tam necessario esse admittendum, ut ab ipso uno omnium rerum tam sensibilium, quam insensibilium cognitio dependeat; unde enim scimus, e. c. coelum existere? an quia illud videmus? at ista visio mentem non attingit, nisi quatenus idea est, idea, inquam, menti ipsi inhaerens, non autem imago in phantasia depicta. Nec ob hanc ideam possumus judicare coelum existere, nisi quia omnis idea causam suae realitatis objectivae habere debet realiter existentem, quam causam judicamus esse ipsum coelum et sic de caeteris.

[3]) Fenelon de l'existence de Dieu, I. p. oeuvres à Paris 1838 I. v. p. 59. 63. Oh! que l'esprit de l'homme est grand! il port en lui de quoi s'étonner et se surpasser infiniment lui-même: ses idées sont universelles, éternelles et immuables. Elles sont universelles; car lorsque je dis: Il est impossible d'être et de n'être pas: le tout est plus grand que sa partie . . . toutes ces vérités ne peuvent souffrir

nur richtig, wenn nur Gott das Subject dieser ewigen Wahrheiten ist und sie beständig in den einzelnen Geistern bewirkt, eine ganz unrichtige Lehre. Es ist ein Widerspruch, nur die allgemeinen, und nicht auch die sinnlichen Wahrheiten von diesen Gegenständen selbst verursacht werden zu lassen. Descartes ist insoferne universal; aber er kann nur sagen, daß Gott, wie der Himmel sich in der Seele abdrücke: jedoch kann Gott nicht den Himmel in ihr abdrücken. Wie aber entstehen die allgemeinen Ideen? Hier will Fenelon Gott zu Hilfe nehmen; aber wenn Gott die eine Idee verursacht, so muß er auch alle verursachen. Dieses aber kann ohne Vernichtung des Geistes nicht geschehen.

Leibnitz [1]) und seine Schule verschlechterten diesen Beweis, indem sie den Beweis aus der Idee von dem abhängig machten, daß Gott möglich, was ein offenbarer Zirkelbeweis ist. Auch rechneten sie die Existenz unter die Eigenschaften. Daher spottete Kant mit Recht über diesen Existenzbeweis, der die Wirklichkeit wie ein Attribut behandelt, und verwarf ihn, weil aus der Idee nicht die Wirklichkeit herausgeklaubt werden könne, wie damit, daß gesagt wird, das Dreieck habe diese oder diese Eigenschaften, nicht behauptet werde, daß es existire, sondern nur, wenn es existire. Aber auch nach seiner ganzen Erkenntniß-

---

aucune exception. Ces règles sont de tous les temps, ou pour mieux dire, elles sont avant tous les temps . . . Ou peut bien ne penser pas actuellement à ces vérites: et il paurrait même se faire qu'il n'y aurait ni univers, ni esprits capables de penser à ces vérités: mais enfin ces vérités n'en seraient pas moins constantes en elles-mêmes, quoique nul esprit ne les connût; comme les rayons du soleil n'en seraient pas mois véritables, quand même tous les hommes seraient aveugles, et que personne n'aurait des yeux pour en être éclairé. —

Voilà donc deux raisons que je trouve en moi: l'une est moi-même; l'autre est au-dessus de moi. Celle qui est moi est très-imparfaite, fautive, incertaine, prévenue, precipitée, sujette à s'égarer, changeante, opiniâtre, ignorante et bornée, enfin elle ne possède jamais rien que d'emprunt. L'autre est commune à tous les hommes, et supérieure à eux; elle est parfaite, éternelle, immuable, toujours prête à se communiquer en tous lieux, et à redresser tous les espris qui se trompent. — Où est cette raison parfaite, qui est si près de moi, et si différente de moi? où est-elle? Il faut quelque chose de réel; car le néant ne peut être parfait, ni perfectionner les natures imparfaites. Où est-elle cette raison suprême? N'est-elle pas le Dieu que je cherche?

1) Opera ed. Erdmann, p. 80: — Argumentum — a Cartesio renovatnm pro existentia Dei — ita habet: Quicquid ex alicujus rei idea sive definitione sequitur, id de re potest praedicari. Existentia ex Dei (sive entis perfectissimi vel quo majus cogitari non potest) idea sequitur. (Ens enim perfectissimum involvit omnes perfectiones, in quarum numero est etiam existentia). Ergo existentia de Deo potest praedicari. Verum sciendum est, inde hoc tantum confici, si Deus est possibilis, sequitur quod existat; nam definitionibus non possumus tuto uti ad concludendum, eas esse reales aut nullam involvere contradictionem.

lehre konnte er Gott nicht als existirend annehmen; denn der Geist hat nur Begriffe ohne bestimmten Inhalt, oder Allgemeinbegriffe. Gott ist ihm die höchste Einheit, eine regulative Idee, um in einen Stoff Ordnung zu bringen; aber der Stoff ist ihm das Sinnliche, was er leiblich sieht und was als existirend nachgewiesen werden kann. Daher ist Gott nicht der unmittelbare Ausdruck von einem Existirenden, sondern nur ein vermittelter und die Bezeichnung für ein Verhältniß an dem Empirischen[1]).

Auf dem Standpunkte der nachfolgenden monistischen Philosophien verschwindet die Beweisführung als Vermittlung einer Sache durch den Geist; sondern das Object bewegt und beweist sich selbst. Sein und Idee sind zwar identisch, aber doch macht sich das Sein zur Idee, indem es sich aufhebt, und die Idee wird Sein. Jene Beweisführung nennt darum Hegel eine verstandesmäßige, indem er sagt[2]): „Zum Begriffe, zum wahrhaften Beweise gehörte, daß der Fortgang nicht verständiger Weise geschähe, sondern daß aus der Natur des Denkens selbst gezeigt würde, daß es für sich genommen sich selbst negirt, und die Bestimmung des Seins selbst darin liege, oder daß das Denken sich selbst zum Sein bestimmt. Umgekehrt mußte ebenso am Sein aufgezeigt werden, daß es seine eigene Dialektik ist, sich selbst aufzuheben, dann sich zu setzen als das Allgemeine, als der Gedanke. — Dieser eigentliche Inhalt, die Einheit des Seins und Denkens, ist der wahrhafte Gehalt, den Anselm vor sich hatte, aber in Form des Verstandes vor sich hatte. Beide Gegensätze sind nur in einer dritten Bestimmung — dem Höchsten —, die insofern als Regel außer ihnen ist, identisch und an ihm gemessen."

Diese Abirrungen bestätigen die aufgestellten Prinzipien. Daß Viele Gottes Existenz und Persönlichkeit läugnen, ist zwar Thatsache, aber es läßt sich auch nachweisen, daß ihre Gründe sich selbst aufheben. Unter Gott versteht jeder Mensch das Höchste; aber gerade dadurch ist er genöthigt, über alles Endliche hinauszugehen und ein persönliches absolutes Wesen anzunehmen. Der Polytheist, welcher

---

[1]) Wenn daher Liberatore (institut. philos. Romae 1855. II. p. 301) sagt: Largimur Kantio, quae contra argumentum ontologicum affert. Hoc enim revera fallaciam non levem offendit, propterea quod ex ordine ideali ad realem transilit. In idea enim entis summe perfecti existentia tantum idealis continetur —, so beweist er seine geringe Einsicht in eine Grundfrage der Philosophie, ohne welche der Idealismus nicht widerlegt werden kann, zumal seine Lehre, wornach die Erkenntniß durch die Sinne entsteht, im Prinzipe materialistisch und sensualistisch ist.

[2]) Werke XV. S. 167. — Sieh die näheren Nachweise in des Verfassers Werk: Speculative Entwicklung der Hauptsysteme der neueren Philosophie von Descartes bis Hegel. 2 Bände. Schaffhausen, 1853 und 1854.

Geister oder die Gestirne für Götter hält, widerspricht der natürlichen Erkenntniß, welche alles Abhängige auf etwas Unabhängiges zurückführt. Aber das Unabhängige kann nur Ein Wesen sein.

Der ideale Beweis ist darum zwar ein vollkommener, aber doch ein abstracter, weil er nur auf das Verhältniß der Ideen und Begriffe zur Realität sehen kann. Er bedarf also einer Ergänzung, wornach von einer Realität auf die höchste geschlossen wird, und dieses leistet die zweite Beweisform.

II.

Von dem kosmologischen oder realen Argumente.

§. 54.

131. Wie der erste Beweis für Gottes Existenz von einer Thatsache, nämlich von der Idee Gottes ausgeht, so nimmt auch der zweite Beweis von einer Thatsache, nämlich von der Existenz der endlichen Dinge seinen Ausgangspunkt, und schließt aus dem, was nicht Gott ist, aber mit ihm in Verbindung steht, auf die Existenz eines höchsten Wesens, nämlich Gottes. Während aber der erste Beweis zum Fundamente die unmittelbare Beziehung des Bewußtseins auf Gott hat, geht der zweite Beweis von einer Realität aus und ist im Fundamente bereits vermittelt. Dieser Beweis ist ein realer, weil von einer Sache auf eine andere geschlossen wird, oder der kosmologische, weil es die Welt ist, wovon ausgegangen wird.

Von der Welt kann aber nur dann, wenn sie nicht Gott selbst oder sein Accidenz ist, auf Gott zurückgeschlossen werden; es müssen sich in ihr Erscheinungen vorfinden, welche sie als endlich und beschränkt darlegen und Gottes Existenz als Ursache ihres Bestehens nothwendig mitsetzen. Diese Erscheinungen sind die Entwicklung und Veränderung, sowohl in der Welt des Geistes und des Menschen, als in der Welt der materialen Natur.

Es lassen sich aber, weil die Entwicklung Anfang, Mitte und Ende hat, nur drei Formen des kosmologischen Argumentes denken, wovon die eine sich auf die Gegenwart, die andere auf die Vergangenheit und die dritte auf die Zukunft bezieht. Wir gehen von der Gegenwart aus und schließen auf die Vergangenheit rückwärts und auf die Zukunft vorwärts, wobei wir die fünf Argumente des heiligen Thomas in Erwägung ziehen.

132. Was die Argumente anlangt, so sehen wir, wie der Mensch entsteht und sich entwickelt, wie die Naturdinge kommen und vergehen. Es fragt sich nun, ob diese Erscheinungen allein aus der bestehenden Welt zu erklären sind, oder ob sie die Erhaltung durch ein

unwandelbares Wesen voraussetzen. Wir sehen aber, daß die bestehenden Wesen sich nur durch Aufnahme von Aussen erhalten, daß die Entwicklung nur in der Gesellschaft und durch Anregung möglich ist, daß ein Mensch den andern bildet; also müssen wir schließen, daß die Entwicklung zwar vom Menschen kommt, aber nicht ohne Anregung von Aussen. Demgemäß müssen wir schließen, daß der Mensch und die Weltwesen, weil sie beschränkt sind, von einem andern Wesen erhalten werden müssen, und daß daher dieses Wesen, weil absolut in sich ruhend, existirt. Die Erhaltung ist keine fortwährende Schöpfung; ein Beispiel haben wir an der Pflanze, welche der Luft und des Lichtes zur Erhaltung bedarf. Es hebt also die Erhaltung die Selbstständigkeit der endlichen Wesen nicht auf.

Descartes führt einen Beweis für Gottes Dasein aus der Gegenwart, der aber mangelhaft ist[1]). Thomas schließt von der Bewegung, Veränderung auf einen ersten Beweger, berührt also nur den Anfang der Entwicklung[2]).

Betrachtet man dieses Argument vom ersten Beweger, so ist es mangelhaft, selbst wenn man zugibt, daß die Bewegung in der Einwirkung auf die Potenz, um sich zu entwickeln, bestehe; denn erstens

---

1) Vgl. Günther'sche Philosophie, S. 233.

2) S. theol. I. qu. 2. a. 3. Prima autem et manifestior via est, quae sumitur ex parte motus. Certum est enim, et sensu constat, aliqua moveri in hoc mundo. Omne autem, quod movet, ab alio movetur; nihil enim movetur, nisi secundum quod est in potentia ad illud, ad quod movetur; movet autem aliquid, secundum quod est actu; movere enim nihil aliud est, quam educere aliquid de potentia in actum. De potentia autem non potest aliquid reduci in actum, nisi per aliquod ens in actu; sicut calidum in actu, ut ignis, facit lignum, quod est calidum in potentia, esse actu calidum et per hoc movet et alterat ipsum. Non autem est possibile, ut idem sit simul in actu et potentia secundum idem, sed solum secundum diversa; quod enim est calidum in actu, non potest simul esse calidum in potentia, sed est simul frigidum in potentia. Impossibile est ergo, quod secundum idem et eodem modo aliquid sit movens et motum, vel quod moveat se ipsum. Omne ergo, quod movetur, oportet ab alio moveri. Si ergo id, a quo movetur, moveatur, oportet et ipsum ab alio moveri et illud ab alio. Hic autem non est procedere in infinitum, quia sic non esset aliquod primum movens, et per consequens nec aliquod aliud movens, quia moventia secunda non movent nisi per hoc, quod sunt mota a primo movente, sicut baculus non movet, nisi per hoc, quod est motus a manu. Ergo necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod a nullo movetur; et hoc omnes intelligunt Deum. — Diese aristotelische Lehre vom ersten Beweger beweist zwar die höhere und selbstständige Natur des Bewegers; aber er ist nicht der Schöpfer der von ihm gestalteten Welt. Daher fügt der heilige Thomas noch andere Beweise hinzu. — Vergleiche übrigens: Maret, christliche Theodicee §. 213 b. Und Thomas sagt selbst: s. contra gent. l. I. c. 17: Quod creatio non est motus neque mutatio. Manifestum est, quod Dei actio, quae est absque materia praejacente et creatio vocatur, non sit motus neque mutatio, proprie loquendo.

würde das Endliche ganz ohne eigenes Leben erscheinen und Gott wäre die pantheistische Weltseele. Sodann wäre, nachdem die Potenzialität erregt oder die Aktualität vorhanden wäre, ein erster Beweger nicht mehr nothwendig; folglich gälte dieses Argument nicht von der Welt in jeder Beziehung. Das Argument von der Erhaltung ist daher mit diesem Beweise nicht identisch, außer man würde unter der Erhaltung eine beständige Schöpfung verstehen, wodurch aber ein pantheistischer Gott gelehrt würde. Das Argument, von der Erhaltung oder Gegenwart hergenommen, ist vielmehr das universale, weil es immer von der Welt gilt, da sie immer eines erhaltenden Einflusses bedarf, auch nach der Weltgeschichte. Denn das Endliche ist immer beschränkt und abhängig und sich selbst nicht genügend, wenn es auch vollendet ist. Bedarf der Leib jetzt einer leiblichen Speise und der Geist eines entsprechenden Einflusses, weil beide sich selbst nicht genügen, so bedürfen sie immer eines Einflusses, weil sie nie sich selbst genügen.

Mit dem Argumente einer erhaltenden Ursache hängt auch der Beweis auf einen ersten Träger, oder auf ein urlebendiges Wesen zusammen. Denn der Mensch und alles Endliche ist gegenseitig beschränkt und keines trägt sich selbst oder lebt allein aus sich oder in sich. Aber die Summe des Endlichen kann sich ebenso wenig tragen und sich genügen, als das Einzelne. Folglich muß es ein Wesen geben, welches sich selbst absolut trägt und genügt, und welches alle anderen Wesen trägt, in sich schließt, sie ordnet, einigt und durch seinen Lebenseinfluß ihr Leben erhält.

Die erste Form des kosmologischen Argumentes schließt also aus dem abhängigen Sein der Creatur auf ein erhaltendes Wesen, welches unabhängig, also Gott sein muß. Es wird die Selbstheit der Creatur gewahrt, aber ihr keine absolute Existenzweise zugeschrieben.

133. Aber wir wenden uns von der Gegenwart der Creatur zu ihrem Anfange und schließen auf einen Schöpfer in der zweiten Form. Wenn nämlich die Creatur einer Einwirkung zur Entwicklung bedarf, so müssen wir sagen, daß sie primitiv ohne Thätigkeit und somit entweder als ewige Materie immer bestand, oder ihrem Sein nach gesetzt wurde. Als ewige Materie kann sie nicht gedacht werden, weil es überhaupt nichts Todtes gibt, weil sie ohne Einfluß nicht hätte lebendig werden können. Wäre irgendwann ein solcher Einfluß nothwendig gewesen, so müssen wir sagen, daß gerade dieser Einfluß die Entwicklung immer realisirt hätte, und jetzt keine Zeitentwicklung mehr vorhanden wäre.

Folglich kann die ganze Substanz nur entstanden sein. Eine solche Genesis heißt aber Schöpfung; folglich muß es ein ungeschaffenes Wesen geben, welches wir Gott nennen.

Der heilige Thomas schließt auf eine dreifache Weise auf einen Schöpfer zurück; zuerst durch das Prinzip der bewirkenden Ursache, insoferne die Erfahrung zeigt, daß die Dinge entstehen, so daß, da sie sich selbst ursprünglich nicht setzen können, eine erste Ursache vorhanden sein muß; sodann durch das Prinzip des Möglichen und Nothwendigen, weil das Entstehende und Vergehende auch nicht sein kann, also nur möglich ist, und daher ein Nothwendiges erfordert; endlich durch die Stufenordnung, wonach das minder Gute von dem Ansichguten verursacht worden ist [1]).

Näher betrachtet, erscheinen auch diese Beweise als mangelhaft.

---

1) Ibidem: Secunda via est ex ratione causae efficientis.

Invenimus enim in istis sensibilibus esse ordinem causarum efficientium; nec tamen invenitur, nec est possibile, quod aliquid sit causa efficiens sui ipsius, quia sic esset prius se ipso, quod est impossibile. Non autem est possibile, quod in causis efficientibus procedatur in infinitum, quia in omnibus causis efficientibus ordinatis primum est causa medii et medium causa ultimi, sive media sint plura, sive unum tantum. Remota autem causa removetur effectus. Ergo si non fuerit primum in causis efficientibus, non erit ultimum nec medium. Sed si procedatur in infinitum in causis efficientibus, non erit prima causa efficiens, et sic non erit nec effectus ultimus, nec causae efficientes mediae; quod patet esse falsum. Ergo est necesse ponere aliquam causam efficientem primam, quam omnes Deum nominant.

Tertia via est sumpta ex possibili et necessario, quae talis est: Invenimus enim in rebus quaedam, quae sunt possibilia esse et non esse, quum quaedam inveniantur generari et corrumpi et per consequens possibilia esse et non esse. Impossibile est autem omnia, quae sunt talia, semper esse, quia, quod possibile est non esse, quandoque non est. Si igitur omnia sunt possibilia non esse, aliquando nihil fuit in rebus. Sed si hoc est verum, etiam nunc nihil esset, quia quod non est, non incipit esse, nisi per aliquid, quod est. Si igitur nihil fuit ens, impossibile fuit, quod aliquid inciperet esse; et sic modo nihil esset, quod patet esse falsum. Non ergo omnia entia sunt possibilia, sed oportet aliquid esse necessarium in rebus. Omne autem necessarium vel habet causam suae necessitatis aliunde, vel non habet. Non est autem possibile, quod procedatur in infinitum in necessariis, quae habent causam suae necessitatis, sicut nec in causis efficientibus: Ergo necesse est ponere aliquid, quod sit per se necessarium, non habens causam necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis aliis, quod omnes dicunt Deum.

Quarta via sumitur ex gradibus, qui in rebus inveniuntur. Invenitur enim in rebus aliquid magis et minus bonum et verum et mobile et sic de aliis hujusmodi. Sed magis et minus dicuntur de diversis, secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid, quod maxime est; sicut magis calidum est, quod magis appropinquat maxime calido. Est igitur aliquid, quod est verissimum et optimum et nobilissimum et per consequens maxime ens. Nam quae sunt maxime vera, sunt maxime entia, ut dicitur 2. Metaph. text. 4. Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium, quae sunt illius generis; sicut ignis, qui est maxime calidus, est causa omnium calidorum, ut in eodem libro dicitur. Ergo est aliquid, quod omnibus entibus est causa esse et bonitatis et cujuslibet perfectionis; et hoc dicimus Deum.

Zunächst wäre der erste Beweis, welcher auf einen ersten Ursächer zurückschließt, begründet, wenn noch dargethan wäre, daß es keine ewige Materie, keine Entwicklung aus ihr, sowie keinen ewigen Geist, der endlich ist, geben kann. Aber gerade die Weltewigkeit hält Thomas anderwärts für möglich, und daher kann er nur durch den Glauben wissen, daß die Welt zeitlich ist.

Folglich ist ein kosmologischer Beweis unmöglich. — Sodann leidet der zweite Beweis an demselben Gebrechen; denn von dem Möglichen zum Nothwendigen, vom Endlichen zum Unendlichen läßt sich nur schließen, wenn der Beweis nicht logisch geführt wird. Nun sagt aber Thomas, daß das Mögliche darin bestehe, daß es einmal nicht war. Aber gerade diese nicht ewige Existenz kann Thomas nicht beweisen. — Endlich beweist das Argument, hergenommen von den Graden, die sich in dem Wirklichen finden, nichts; denn wenn das Beispiel, daß das Licht an sich jedes besondere Licht erzeuge, strenge durchgeführt wird, so folgt, daß nicht blos das Wesen des Endlichen, sondern auch dessen Formen, wie das Erkennen und Wollen von dem Urerkennen und Urwollen erzeugt werde, wodurch die Selbstheit des Endlichen aufgehoben wird. Zudem ist dieser Beweis kein kosmologischer, sondern ein nur begrifflicher.

134. Endlich wird in der dritten Form auf das Ziel der Entwicklung gesehen. Die Entwicklung kann nicht ziellos und zwecklos sein; sie ruht, ohne Kreislauf, wenn die endlichen Wesen ihre Bestimmung erreicht haben. Diese kann nur da gegeben sein, wenn die Einwirkung von Aussen keine Potenzialität mehr zu entfalten hat, oder die entsprechende Thätigkeit und Ruhe in der Thätigkeit vorhanden ist. Dieses Endziel kann also ohne ein einwirkendes Wesen, wo die Bewegung ruht, nicht angestrebt werden. Dieses kann nur höchst vollkommen, nur Gott sein. Der heilige Thomas führt einen entsprechenden Beweis aus der Weltregierung [1]).

Dieser Beweis wird weiter in Verbindung mit den vorhergehenden so geführt. Jede Entwicklung ist eine Entäußerung, die sich mit Nothwendigkeit vollzieht, wenn auch die Form frei ist. Aber aus sich allein, ohne Einwirkung entwickelt sich nichts, und gibt sich eine höhere Form.

[1]) Ibidem: Quinta via sumitur ex gubernatione rerum. Videmus enim, quod aliqua, quae cognitione carent, scilicet corpora naturalia, operantur propter finem, quod apparet ex hoc, quod semper aut frequentius eodem modo operantur, ut consequantur id, quod est optimum. Unde patet, quod non a casu, sed ex intentione perveniunt ad finem. Ea autem, quae non habent cognitionem, non tendunt ad finem, nisi directa ab aliquo cognoscente et intelligente, sicut sagitta a sagittante. Ergo est aliquid intelligens, a quo omnes res naturales ordinantur ad finem; et hoc dicimus Deum.

Folglich besteht ein Wesen außer dem sich mit Nothwendigkeit Entwickelnden, welches in die Entwicklung eingreift. Diese selbst aber muß ein Ende nehmen und kann nur ruhen, wenn alles Keimartige entfaltet und seine höchstmögliche Ausbildung erhalten. Es erlangt aber jene Form, welche das über der Geschichte stehende Wesen dem Endlichen ursprünglich einprägte, auch in der Ausgliederung eine Vervollständigung, und da jene Grundform ein Nachbild von dem Weltregenten ist, so ruht die Entwicklung, wenn sie diese Formation vollzogen, und daher muß das Urbild, wozu sich das Endliche nothwendig hinbewegt, auch als das Endziel, welches über ihm steht, Realität besitzen. Es kann nur das höchste Wesen, welches wir Gott nennen, sein, und daher muß Gott existiren.

Die Prinzipien, worauf das kosmologische Argument sich stützt, sind also: Daß kein Sein sich selbst hervorbringt und eine höhere Form erzeugt, also in der Substanz und in der Thätigkeit bedingt ist, wie im Anfange, so im Fortgange und am Schlusse. Es beweist aber ein Verfahren gerade das Gegentheil, wonach die Welt nur als Modus und Accidenz behandelt wird; denn so erscheint sie als eine vorübergehende, sich selbst nicht stützende Modifikation, welche einen Grund erfordert und der nur Gott sein kann. Daher fällt Gott mit dem Weltgrunde zusammen, weil man die Welt als grundlos faßte. So verfährt die monistische Speculation.

Wenn aber Kant behauptet, daß man über die Welt nicht hinausgehen könne, um sie zu erklären, oder wenn Andere lehren, man finde dadurch nicht das absolute, sondern nur ein vollkommneres Wesen, so erweisen sich solche Lehren als grundlos; denn wenn man über die Welt nicht hinausgehen kann, so muß sie selbst absolut sein, was die Erfahrung widerlegt, oder Gott muß die Welteinheit sein, was ungereimt ist, und wenn man nur ein höheres Wesen finden soll, so muß sich so lange die Frage, wie dieses sich entwickelt, wiederholen, bis das absolute Wesen allein diese Frage entwirrt und löst.

135. Was die dritte Form des kosmologischen Beweises anlangt, so bezieht sie sich auf den Endzweck und das Endziel der Entwicklung, und insoferne kann man sie die teleologische Form nennen. Indessen verbindet man mit dem teleologischen Beweise, den man in den physischen und ethischen eintheilt, einen anderen Sinn, nämlich den, daß von der Zweckmäßigkeit, Ordnung und Schönheit der Welt auf einen weisen Urheber geschlossen wird. Allein, wie man sieht, beweist dieses Argument nur, daß der Urheber der Welt, wenn er existirt, weise ist, und setzt dessen Existenz voraus. Zudem ist ja die Weltordnung und Zweckmäßigkeit der Welt immanent, wenn auch die höhere Form, wie

bewiesen, nicht ohne höheren Einfluß möglich ist. Die Welt ist kein Kunstwerk, sondern ein lebendiges Ganzes, weßhalb der teleologische Beweis entweder nicht Gottes Existenz oder den Pantheismus darthut[1]).

III.

Vom historischen, moralischen oder formalen Argumente.

§. 55.

136. Die dritte Klasse von Argumenten für Gottes Existenz beruht auf den Erscheinungen des religiösen Denkens und Lebens; denn sind diese religiösen Erscheinungen Thatsachen, so lassen sie sich nur erklären, wenn ein höchstes Wesen, ein höchstes Gut und eine ewige Vergeltung existirt.

Weil hier von einer Form auf die Existenz des Wesens geschlossen wird, so kann man diese Argumente im Allgemeinen formale und im Besonderen religiöse nennen. Auch hier lassen sich drei Modifikationen unterscheiden, je nachdem man auf sein eigenes Innere und die Gegenwart, oder auf die Geschichte und Vergangenheit, oder auf die Zukunft und ewige Vergeltung Rücksicht nimmt.

Denn, was die erste Modifikation anlangt, Jedermann fühlt sich in seinem Innern von einer höhern Macht abhängig, dagegen verpflichtet und zu ihrer Verherrlichung getrieben. Eine solche natürliche Regung ist nicht zu erklären, wenn nicht ein Wesen existirt, in dessen Liebe und Anbetung wir uns befriedigt finden[2]).

Was die zweite Form anlangt, so sagt uns die Geschichte, daß kein Volk ohne den Glauben und die Verehrung eines höchsten Wesens existirte und existirt. Wenn auch der Glaube und die Verehrung verkehrt

---

[1]) Fenelon de l'existence de Dieu I. p. ch. 1.

Je ne puis ouvrir lex yeux sans admirer l'art qui éclate dans toute la nature: le moindre coup d'oeil suffit pour apercevoir la main qui fait tout. — Mais enfin toute la nature montre l'art infini de son auteur. Quand je parle d'un art, je veux dire un assemblage de moyens choisis tout exprès pour parvenir à une fin précise: c'est un ordre, un arrangement, une industrie, un dessin suivi. Le hasard est, tout au contraire, une cause aveugle et nécessaire, qui ne prépare, qui n'arrange, qui ne choisit rien, et qui n'a ni volonté ni intelligence. Or je soutiens qui l'univers porte le caractère d'une cause infinèment puissante et industrieuse. Je soutiens que le hasard, c'est-à-dire le concours aveugle et fortuit de causes necessaires et privées de raison, ne peut avoir formé ce tout. C'est ici qu'il est bon de rappeler les célèbres comparaisons des anciens. Qui croira que l'Iliade d'Homère, ce poëme si parfait, n'ait jamais été composé par un effort du genie d'un grand poëte . . .?

[2]) S. August. conf. I. 1: Fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.

ist, so folgt doch, daß ein natürliches Bedürfniß in Bezug auf die Religion überall vorhanden ist, und daß mit ihm der andere Faktor, welcher dieses religiöse Bewußtsein befriedigt, nämlich Gott, existiren muß. Dieses Argument ruht auf dem Zeugnisse aller Völker[1]). Dazu kommt aber noch, daß alle bürgerlichen und staatlichen Einrichtungen ohne Religion undenkbar sind. Ich mache nur auf den Eid aufmerksam[2]).

Es beweist also die ganze Gesellschaft die Existenz Gottes und zwar so nothwendig, daß zwar Einzelne den Glauben und die Verehrung an Gott läugnen können, aber denselben, soweit sie der Gesellschaft angehören, nothwendig anerkennen.

Die dritte Modifikation dieses Argumentes bezieht sich auf die Zukunft und thut dar, daß, weil hier Lohn und Strafe in keinem Verhältnisse zu dem Verhalten des Menschen stehen, es ein ewiges Leben und eine ewige Vergeltung je nach dem Verdienste eines Jeden geben müsse. Dieses kann aber ohne einen ewigen Richter und Vergelter nicht statt finden, und so existirt Gott[3]).

137. Der Kantische Beweis ist im Prinzipe unrichtig; denn er setzt eine moralische Verpflichtung und ein Moralgesetz und eine Erfüllung desselben ohne Gott an, will aber, daß Gott am Ende dieses Mißverhältniß ausgleiche. Seine Worte sind[4]): „Es ist nothwendig, daß unser ganzer Lebenswandel sittlichen Maximen untergeordnet werde;

---

1) Cic. quaest. Tusc. 1, 13: Omni in re consensus omnium gentium lex naturae putanda est. — Nat. deor. 1, 16: Quae est enim gens, aut quod genus hominum, quod non habeat sine doctrina anticipationem quandam deorum, quam appellat πρόληψιν Epicurus, id est, anteceptam rei quandam informationem, sine qua nec intelligi quidquam nec quaeri nec disputari potest.

2) Sap. 14, 29. Deum enim confidunt in idolis, quae sine anima sunt, male jurantes noceri se non sperant.

3) Raymundi de Sabunde th. nat. tit. 83: Et hoc, ut merita et demerita non sint frustra, nec in vacuum talia, hoc non potest pati ordo universi. Ergo necessario correspondebit homini juxta opera sua aliquis praemiator seu punitor major homine. — Sequitur ergo, quod aliquis est superior homine, cui est obligatus homo propter culpam, et etiam cum culpa non possit removeri, nisi per veniam, vel per solutionem poenae; et cum homo non possit sibimet dare veniam de sua culpa, nec solvere neque remittere debitum proprium, sequitur, quod aliquis est supra hominem, qui potest hoc facere et dare vel remittere. Quia ergo necessario culpa hominis arguit et concludit Deum esse, et similiter meritum hominis arguit Deum esse, et ideo bonum argumentum potest formari ex isto: homo potest peccare: Ergo Deus est. Similiter dicendo, homo potest benefacere et habere meritum: Ergo Deus est. Sic ergo opera hominis, in quantum homo est, necessario concludunt, aliquem esse majorem supra hominem, qui sit praemiator et punitor, remunerator et retributor.

4) Kritik der rechten Vernunft, vom Ideal des höchsten Gutes, Werke II. S. 607 u. 611.

es ist aber zugleich unmöglich, daß dieses geschehe, wenn die Vernunft nicht mit dem moralischen Gesetze, welches eine bloße Idee ist, eine wirkende Ursache verknüpft, welche dem Verhalten nach demselben einen unseren höchsten Zwecken genau entsprechenden Ausgang, es sei in diesem oder einem andern Leben, bestimmt. Ohne also einen Gott und eine für uns jetzt nicht sichtbare, aber gehoffte Welt sind die herrlichen Ideen der Sittlichkeit zwar Gegenstände des Beifalls und der Bewunderung, aber nicht Triebfedern des Vorsatzes und der Ausübung, weil sie nicht den ganzen Zweck, der einem jeden vernünftigen Wesen natürlich und durch den dieselbe reine Vernunft a priori bestimmt und nothwendig ist, erfüllen. — Wir werden, soweit praktische Vernunft uns zu führen das Recht hat, Handlungen nicht darum für verbindlich halten, weil sie Gottes Gebote sind, sondern sie darum als göttliche Gebote ansehen, weil wir dazu innerlich verbindlich sind. — Die Moraltheologie ist also nur von immanentem Gebrauche, nämlich unsere Bestimmung hier in der Welt zu erfüllen, (indem wir in das System aller Zwecke passen) und nicht schwärmerisch oder wohl frevelhaft den Leitfaden einer moralisch gesetzgebenden Vernunft im guten Lebenswandel zu verlassen, um ihn unmittelbar an die Idee des höchsten Wesens zu knüpfen, welches einen transscendenten Gebrauch geben würde, der aber ebenso, wie der der bloßen Speculation die letzten Zwecke der Vernunft verkehren und vereiteln muß" [1]).

Drittes Kapitel.

Von der Einheit der Argumente für Gottes Existenz.

I.

Von dem Mittelpunkte dieser Argumente.

§. 56.

138. Die vorgeführten Beweise für Gottes Dasein haben ihre Basis und ihre Einheit in der erkennenden Persönlichkeit, welche sich selbstbewußt und frei, wie abhängig und beschränkt fühlt und erkennt.

Wahr ist, was Jacobi sagt [2]): „Wie auf dem Angesichte des Menschen die verborgene, unsichtbare Seele sichtbar sich ausdrückt, hervorbringt, unbegreiflich sich mittheilt, und durch diese geheimnißvolle

---

[1]) Das Argument a tuto s. ab utili, daß es gerathen sei, Gottes Dasein anzuerkennen, ist, wie es sich von selbst versteht, kein Beweis, sondern ein Beweis eines schwachen Kopfes und einer frivolen Gesinnung.

[2]) Werke, III. S. 204.

Mittheilung Rede und Verständniß der Rede zuerst gebiert: so drücket auf dem Angesichte der Natur Gott unmittelbar sich aus; theilet sich, durch der Andacht verwandelte Empfindung dem Menschen unbegreiflich mit; lehret den nun auch am Uebersinnlichen, am Unerschaffnen erwachten Geist — stammeln Wonnelaute des Schönen, Wonnelaute des Guten; aussprechen endlich jenes Wort des Lebens, Seinen Namen. — Wer Gott nicht sieht, für den hat die Natur kein Angesicht. — Wohl erkannte alles dieses unser Seher. Er spricht: „Der Glaube an einen Gott ist Instinkt. Er ist dem Menschen natürlich, sowie das Gehen auf zwei Beinen. Modificirt wird er bei Manchen, bei Manchen gar erstickt; aber in der Regel ist er da, und zur innern Wohlgestalt des Erkenntnißvermögens unentbehrlich." Also der Glaube an einen Gott ist Instinkt. Er ist dem Menschen natürlich, wie seine aufgerichtete Stellung. Diesen Glauben nicht zu haben, ist ihm widernatürlich, wie ihm die niedergeworfene, blos zum Suchen an der Erde hingebückte Stellung des Angesichtlosen, nicht Himmelanschauenden Thieres widernatürlich ist. Ersticken kann er diesen Glauben; aber in der Ordnung ist er da; und wo er sich nicht findet: da ist — Mißgestaltung des Erkennensvermögens."

Je unentwickelter das Erkennen ist, desto mehr ist es mit dem Gefühle verbunden, und daher ist das Gefühl und das Wissen der Abhängigkeit und Beschränktheit gleichzeitig und simultan. Der Mensch muß sich aber, weil er sich nicht selbst genügt, von Aussen bestimmt und beschränkt fühlen; oder er kann sich nicht endlich fühlen, ohne sich von einem Unendlichen und Ewigen bestimmt und abhängig zu fühlen. Diesem Naturdrange leiht er in der Gefahr durch den Ausruf: „O mein Gott!" u. s. w., Worte.

139. Dieses primitive Selbstwissen und Wissen von der Aussenwelt ist der Herd und die Geburtsstätte von dem natürlichen Glauben und von der natürlichen Ueberzeugung von einer höchsten persönlichen Macht. In dieser natürlichen Erkenntniß und gefühlten Abhängigkeit sind vereint der ontologische, kosmologische und religiöse Beweis, und es bedarf nur der Ausbildung, um die einzelnen Argumente zu besitzen.

Bei dieser Ausbildung kann man aber exclusiv verfahren, und bei einer falschen Reflexion stehen bleiben. Man kann sagen: Ich erkenne mich, und zwar ich, als Geist, mein Sein allein gewiß, weil ich mir der Nächste bin; und da ich mich allein und zunächst erkenne, so muß ich alles Uebrige, was ich weiß, nach dieser meiner Erkenntniß beurtheilen. Hier wird die Simultaneität der eigenen und fremden Erkenntniß aufgehoben und eine subjectivistische Construction begonnen, welche nothwendig zum Pantheismus laut der Geschichte umschlagen muß.

II.

Von den drei Elementen.

§. 57.

140. In dem ursprünglichen oder natürlichen Wissen von sich und von Anderen liegen aber drei Elemente. Der Mensch erkennt und fühlt sich als Selbstheit und er fühlt und erkennt sich gegenüber einer andern Selbstheit, welche er als absolute ansetzen muß gegen die eigene, welche er als beschränkt fühlt. Diese drei Elemente können sich aber nur durch Nachbildung und Entgegensetzung geltend machen. Es tritt heraus das Erkennen von dieser innerlichen Bestimmtheit und Erkenntniß und spricht sich aus in dem Worte „Gott" und in dem eignen Selbst. In diesem Zusammenhange ist das Wort Gott nicht leer und unbestimmt; es muß das, was es ausdrückt, daß es ein absolutes Wesen gibt, wahr sein. Darauf gründet sich der ontologische Beweis. — Sodann liegt in dem ursprünglichen Erkennen das Wissen von sich als einem beschränkten und endlichen Sein, und der Mensch erkennt dieses Beschränktsein in jedem Augenblicke; also muß er sich von einem absoluten Sein getragen und gesetzt annehmen. Dieses gilt auch von der Außenwelt, die er betrachtet, und so schließt er aus dem Wechsel und Wandel auf das wandellose Sein, wodurch der kosmologische oder reale Beweis entsteht. Es besteht aber zwischen der absoluten und relativen Persönlichkeit ein Gefühl des Bestimmtseins und der Abhängigkeit, welche die ganze Persönlichkeit betrifft, und so bildet sich der religiöse Beweis, welcher in der Uebereinstimmung aller Völker in dieser religiösen Erscheinung seine Bestätigung findet.

Es kann daher nicht mehr als diese drei Arten von Beweisen für Gottes Existenz geben; sie erweisen sich als Herausbildungen des ursprünglichen Wissens und Fühlens, wenn auch der Grad der Herausbildung für jedes Individuum nicht gleich ist.

141. Es ist aber auch die historische und empirische Ausbildung von der wissenschaftlichen verschieden. Die Beweisführung ist ein Werk der Freiheit; die Freiheit kommt aber zunächst im Gegensatze gegen eine Objectivität zum Bewußtsein. Diese Objectivität ist das sichtbare Weltall, und daher ist dieses ein Mittel, sich zum Schöpfer zu erheben, wie die Heiden, dabei stehen bleibend, dasselbe selbst für Gott setzten. Denn, wie der Psalmist sagt: 18, 2. 3. „Die Himmel erzählen die Herrlichkeit Gottes, und das Firmament verkündigt die Werke seiner Hände."

Je mehr sich aber die Persönlichkeit bethätigt, desto näher tritt

sie der menschlichen Gesellschaft und sie findet in ihr den religiösen Rapport verwirklicht. Die Wunder, wodurch sich eine höhere Macht kund gibt, die religiöse Gemeinschaft, welche besteht, überwältigt den Geist, und er spricht nicht mehr blos davon, daß Gott existirt, sondern davon, daß Gott alle Ehre und Verehrung gebührt.

So singt Moses (Deuteron. 32, 3—6.): „Des Herrn Namen will ich anrufen. Gebet die Herrlichkeit unserm Gott! — Vergiltst du dieses dem Herrn, thörichtes und unverständiges Volk? Ist er nicht dein Vater, der dich erworben, der dich gemacht und erschaffen?" Erst später, dem Unglauben gegenüber wird das Beispiel und die Thatsache, daß alle Völker Gott anerkennen, geltend gemacht.

Endlich richtet sich der Geist auf das Wissen, wie es ursprünglich und thatsächlich gegeben ist, und bringt sich zum Bewußtsein, daß die Natur selbst lügen müßte, wenn das, was das Wort Gott bezeichnet, nicht wahr wäre. So entsteht zuletzt der ontologische Beweis, weil die Reflexion über den Zusammenhang vom Erkennen und Erkannten abstracter ist, als jene, welche sich auf Reales bezieht. Indessen ist das Object des ontologischen Beweises primitiv gegeben.

Von hier aus beginnt die wissenschaftliche Entwicklung, wie wir sie vollzogen haben, so daß sich also auch in der Ausbildung diese Beweise als eine Einheit darstellen.

III.

Von der Beweiskraft dieser Element-Argumente.

§. 58.

142. Die Einheit der Argumente für Gottes Existenz läßt die Frage nicht in Zweifel, ob sie eine Beweiskraft haben. Es handelt sich hier nur um die objective Beweiskraft, nicht darum, ob dieser oder jener sie wirklich anerkennt, sondern darum, daß ein Vernünftiger sie mit Grund nicht verwerfen kann. Ihre Entstehung und Führung ist kein Beweis von Zweifelsucht, sondern ein Beweis von der Ueberzeugung von Gott, wie sie denn die ganze Religion, nicht blos die Existenz Gottes beweisen.

Was die primitive oder empirische Beweiskraft anlangt, so ruht sie auf dem Grundsatze: Das, was die Natur sagt, das Zeugniß aller Völker kann kein Irrthum sein. Ist dieses Prinzip unwahr, so fällt jede Behauptung und Erkenntniß als eine zweifelhafte hinweg, und wir verfallen einem absoluten Skeptizismus. Dieses ist der Fall, wenn

L. Feuerbach sagt[1]): „Der geschichtliche Fortgang in den Religionen besteht deßwegen darin, daß das, was der frühern Religion für etwas Objectives galt, als etwas Subjectives, d. h. was als Gott angeschaut und angebetet wurde, jetzt als etwas Menschliches erkannt wird. Die frühere Religion ist der spätere Götzendienst: der Mensch hat sein eigenes Wesen angebetet.“

Wenn es auch wahr ist, daß der Mensch eine natürliche Erkenntniß von Gott, seiner Existenz, Persönlichkeit und Einzigkeit besitzt, so genügt dieser Beweis weder wissenschaftlich, noch Jenen gegenüber, welche an Allem zweifeln und Gott mit dem Allgemeinen identificiren, oder welche keine natürliche Erkenntniß annehmen. Der natürliche Beweis sagt nur, daß der Mensch eine solche natürliche Erkenntniß von Gott besitze, und daß, weil die Natur nicht irren könne, was sie lehre, wahr sein müsse. Damit ist aber der Zusammenhang der natürlichen Erkenntniß mit dem Objecte noch gar nicht hergestellt. Wenn wir von der psychologischen Frage absehen, ob der Mensch aus sich allein, ohne oder mit Anregung von Aussen, zu der natürlichen Erkenntniß von Gott gelangt, so drängt sich doch die Frage auf, welcher Zusammenhang zwischen dieser Erkenntniß und dem Objecte bestehe. Das Wort Gott allein ist nur ein Ausdruck von einem Inhalte, und es fragt sich, was Jedermann, oder die Meisten, oder Jene, welche die rechte Erkenntniß besitzen, darunter verstehen. Die Meisten, auch die Pantheisten nicht ausgenommen, verstehen darunter das Höchste in jeder Hinsicht, das Absolute; aber Einige verknüpfen damit nur den Sinn, daß Gott das Allgemeine, der Begriff sei, weil dieses das Höchste ist, Andere dagegen, daß Gott überbegrifflich und absolut persönlich sei. Hat nun der Mensch die Idee Gottes und verbindet damit den Begriff des Absoluten, so fragt es sich, wie die Idee Gottes diesen Begriff enthalten kann. Denn wenn Gott und die Idee wesensgleich sind, so scheint kein Anstand zu obwalten; wenn aber beide wesensverschieden sind, so drängt sich die Frage nach der Vermittlung auf. Hier nun tritt die Grundfrage der Philosophie ins Mittel, und darnach steht fest, daß die Idee, wie der Begriff ohne Sachliches und Anderes, was sie nicht selbst sind, nicht besteht, oder daß es in ihrer Natur liegt, nicht sich, sondern Anderes zu vermitteln. Dieses Andere ist das Reale oder Wirkliche und Existirende, und wir müssen behaupten, daß Gott, weil er kein Begriff mehr ist, existirt, und daß er nicht so, wie Tisch, Baum, wie Erde, Mensch, sondern so existirt, daß er als über Alles erhabenes Wesen absolut persönlich und sich selbst genügend sei. Die übrigen Argumente schließen sich daran an.

---

1) Das Wesen des Christenthums, Werke VII. S. 40.

143. Die Beweiskraft der wissenschaftlich geführten Argumente ruht auf der richtigen Erfassung der primitiven Bezüge des Erkennens zum Erkannten im ontologischen, der endlichen Welt zum absoluten Wesen im kosmologischen und der religiösen Vermittlung zu Gott im religiösen Argumente. Je gebildeter Jemand ist, desto mehr wird er diesen Zusammenhang einsehen und zu einer desto höheren Stufe der religiösen Erkenntniß sich erheben.

Wenn auch die wissenschaftliche Beweisführung eine irrige sein kann, so bürgt doch die allseitige Einheit unter sich und mit dem Fundamente, woher diese Argumente stammen, dafür, daß sie auch in ihrer Entwicklung vollkommen wahr sind, und daß kein Glied fehlen kann, ohne daß die Gesammtheit Schaden leidet.

Zweites Glied.

Von der Persönlichkeit Gottes.

§. 59.

144. Das unmittelbare Gottesbewußtsein enthält nicht nur, daß Gott existirt, sondern auch, was er ist. Im Allgemeinen wird er als höchstes Wesen, als absoluter Geist, als absolute Persönlichkeit, als Urleben bezeichnet. Außer diesen allgemeinen Bestimmungen werden ihm besondere Eigenschaften, z. B. die Allmacht, Allwissenheit, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit beigelegt.

Die Beweise für Gottes Existenz sind daher insoferne abstract und über das unmittelbare Gottesbewußtsein hinausliegend, als letzteres auch die Wesenheit und Einzigkeit Gottes enthält. Die Existenzbeweise stützen sich aber doch auf das natürliche Gottesbewußtsein, weil Gottes Existenz ohne Bestimmung dessen, was er ist, nicht bewiesen werden kann; es muß die natürliche Bedeutung von Gott als des höchsten Wesens oder der absoluten Persönlichkeit zu Hilfe genommen werden.

Was wir nun bei dem Existenzbeweise nur als allgemein zugegeben voraussetzten, haben wir jetzt allseitig zu erörtern, und die allgemeinen Bestimmungen von Gott näher zu entwickeln. Wir bestimmen Gott als absolute Persönlichkeit, welche Definition die wissenschaftlich genaueste ist, und bringen damit die anderen, daß er das höchste Wesen, das unendliche Sein oder das Urleben sei, in Verbindung, indem wir auch hier das Wesen, die Entwicklung und die Einheit hinsichtlich des Begriffes der absoluten Persönlichkeit nachweisen.

Erstes Kapitel.

Von dem Wesen der Persönlichkeit Gottes.

I.

Von der Lehre der Schrift.

§. 60.

145. Die heilige Schrift erklärt nicht nur, daß der selbstbewußtgewordene Mensch Gottes Existenz, sondern auch, daß er Gottes Eigenschaften und insbesondere seine göttliche Würde und Persönlichkeit zu erkennen vermöge, indem er als der Seiende oder Urlebendige und Schöpfer von Allem erfaßt werde[1]).

Bemerkenswerth ist hiebei, daß Gott der Seiende (*ὁ ὤν*), den die Heiden aus den sichtbaren Gütern erkennen konnten, genannt wird. In dem Ausdrucke „der Seiende" liegt zunächst die Persönlichkeit; Gott wird nicht das Sein, sondern der Seiende genannt. Er ist also der, welcher über das Sein Macht hat; ein solches Sein ist ein lebendiges, welches sich absolut faßt und begründet, und welches sich von allem Anderen, welches seines Seins nicht absolut mächtig ist, unterscheidet. Gott ist also der absolut Lebendige, sowie der Urlebendige, welcher die Ursache von allem beschränkten Leben ist. An sich hat Gott keinen Grad, da er absolut und sich nur selbst Maß ist; aber bezogen auf das Endliche erscheint er als der Höchste, wie er an sehr vielen Stellen bezeichnet wird[2]). Auch hier heißt er nicht das Höchste, das Absolute, wie dort nicht das Sein, sondern es ist mit besonderem Nachdrucke seine Persönlichkeit hervorgehoben. Diese Persönlichkeit ist auch die erste Seite oder Bestimmung, worin alle übrigen sich zusammenfügen.

146. Unter dem: Der, welcher ist (*ὁ ὤν*), ist daher die Persönlichkeit zu verstehen, welche mit Ich und Du, mit Er und Sie im Gegensatze zu Es und Das bezeichnet wird. Die Person ist aber selbstbewußt und freiwirkend. Gott ist also die urseiende und urgute Person gegen jene, welche sich nicht absolut, sondern nur relativ faßt und erfüllt, und gegen alles Endliche, welches nicht als Person erscheint, weil es ein Vieles ist, sowie das einzelne und unpersönliche Endliche. Die sichtbaren Güter (Weish. 13, 1.), welche dem, der da ist, ent-

---

1) Sap. 13, 1: *Μάταιοι μὲν γὰρ ἄνθρωποι φύσει, οἷς παρῆν Θεοῦ ἀγνωσία, καὶ ἐκ τῶν ὁρωμένων ἀγαθῶν οὐκ ἴσχυσαν εἰδέναι τὸν ὄντα, οὔτε τοῖς ἔργοις πρόσχοντες ἐπέγνωσαν τὸν τεχνίτην.* — Rom. 1, 20: *ἀΐδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θειότης.* —

2) Deuter. 32, 8; Ps. 9, 3; 17, 44 etc.; Luc. 1, 32. 35. 76; 6, 35. —

gegengesetzt werden, sind nicht ethische, sondern physische Güter, dasjenige, was einen Grad von Vollkommenheit besitzt, und diese Güter fallen daher mit dem endlichen Sein oder mit dem Geschaffenen (Röm. 1, 20.) zusammen.

„Der Seiende" ist identisch mit יְהוָה, mit *θεὸς* und Deus, wie mit Gott. Denn יְהוָה stammt von הָיָה, welches kein abstractes, sondern ein concretes und lebendiges Sein ist. Daher wird Jehova mit: Der da ist, der da war und der da sein wird, umschrieben, wodurch Gott als der Urseiende, als der über allem Zeiträumlichen Stehende bezeichnet wird. In demselben Sinne heißt er das *A* und *Ω*, wie der Allherrscher und höchste Herr[1]).

Weil das Sein kein abstractes, sondern lebendiges ist, so wird Gott selbst der Lebendige, wie der Seiende genannt. Sein und Leben fallen zusammen, und die gleiche Ableitung und Bedeutung haben die griechische, lateinische und deutsche Bezeichnung für das höchste Wesen[2]).

Wie „der Seiende oder Lebendige" die concret persönliche Bezeichnung ist, so ist die göttliche Würde, die Gottheit (*θειότης*, Rom. 1, 20), die abstract persönliche Bezeichnung; denn die göttliche Würde setzt einen Träger (*θεὸς*) voraus. Diese abstracte Persönlichkeit fällt nicht mit dem scholastischen Wesensbegriffe (deitas gegen deus) zusammen, wie man aus der Zusammenstellung mit der ewigen Macht ersehen kann. Der Lebendige bezeichnet aber das ganze concrete oder reale Wesen nach Innen und Aussen und fällt daher mit der absoluten Persönlichkeit zusammen, obwohl diese Bezeichnung nicht direct das Sein oder Leben, sondern nur die Form des Seins hervorhebt.

II.

Von den Bestimmungen der höchsten Persönlichkeit.

§. 61.

147. Gott ist die primitive Bezeichnung, welche der intellectualen Anschauung entspricht, und welche die Grundlage für alle reflexiven oder speculativen Bestimmungen bildet.

---

1) Exod. 3, 13—16 bezeichnet sich Gott selbst als den, der da ist, als Jehova. — Apoc. 1, 4: *ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος.* — v. 8: *ἐγώ εἰμι τὸ A καὶ τὸ Ω, λέγει κύριος, ὁ θεὸς, ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος, ὁ παντοκράτωρ* (=אֱלֹהִים von אלה, stark sein).

2) Gen. 16, 14: — puteum viventis et videntis me (Dei). — Apoc. 10, 6: Et juravit per viventem in secula seculorum. — הָיָה (esse) und חָיָה (vivere) sind verwandt. — *Θεὸς* stammt von *Ζεὺς, Διὸς, ζῆν*, wie Gott von Wodan (Godan, — von weden, wesen); daher das lateinische Deus. Die Ableitung des *θεὸς* von *τίθημι* oder *θέω* ist grundlos.

Der Lebendige ist die höchste und allseitige Bestimmung von Gott, und es fragt sich, in welchem Verhältnisse die weiteren Bestimmungen zu diesen Grundbestimmungen stehen.

Jede Nachbestimmung entsteht durch Reflexion und setzt daher die Grundbestimmung, welche in „dem Lebendigen" liegt, voraus. Es enthält aber die Grundbestimmung alle Bezüge, die später einzeln hervortreten. Zunächst bezieht sie sich auf das Endliche, und Gott kann nur im Unterschiede von dem Endlichen bestimmt werden, weßhalb es grundverkehrt ist, entweder eine völlig relationslose oder eigenschaftslose Bezeichnung durch blose Negation anstreben zu wollen; denn Gott ist nicht der Ueberseiende, sondern der Urseiende u. s. w. Ebenso liegt in der Grundbestimmung eine positive Erkenntniß, indem Gott als der sich selbst Genügende, als der Urlebendige erscheint. Endlich liegt darin auch dieses, daß die Vermittlung Gottes im Erkennen zwar eine wahre und begrifflich adäquate, aber keine realadäquate sein kann, weßhalb auch die Vielheit in dieser Vermittlung von der objectiven Vielheit wohl zu unterscheiden ist. Daher gibt es einen Stufengang in dieser Vermittlung.

148. Die Nachbestimmungen sind aber von doppelter Art; entweder enthalten sie nur eine besondere Beziehung oder einzelne Eigenschaft, wie z. B. die Allmacht oder Gerechtigkeit, oder eine theilweise Gesammtbeziehung, wie, höchstes Wesen, absoluter Geist, absolute Persönlichkeit. Die Einzelnbestimmungen werden im zweiten Theile bei der Lehre von dem Wesen und den Attributen Gottes behandelt werden. Hier haben wir nur die Bedeutung der Gesammtbestimmungen zu besprechen.

Weil die vielen Eigenschaften und Bestimmungen einen Träger erfordern, so fragt es sich um die reale und begriffliche Einheit dieser Vielheit zumal. Nur ein lebendiges Wesen kann aber der Träger von vielen Erscheinungen sein, welche selbst eine Thätigkeit ausdrücken; und nur ein persönliches Wesen kann der Träger von persönlichen Erscheinungen sein. Legen wir daher Gott Allmacht und Erkenntniß u. s. w. bei, so kann sein Sein nur lebendig und persönlich sein, oder diese Eigenschaften sind nicht blos dialektische, sondern objective. Es ist Spinoza, welcher Gott als blind wirkend und als bloses, abstractes Sein bestimmt, und gleichwohl ihm persönliche Attribute zuschreibt. Die Ursache liegt darin, daß er Gott als höchsten Allgemeinbegriff, der keine Differenz in sich schließt, behandelt, aber doch eine Unterschiedenheit, nämlich die denkende und ausgedehnte Substanz u. s. w., annehmen muß, soll er nicht zu philosophiren aufhören. Darum wird Gott als das Identische in dieser Differenz gefaßt; aber es leuchtet

auch der Widerspruch ein, wie die Differenz und Identität ineinander sein können.

Das Gegentheil von dieser nur logischen Auffassung Gottes ist jene, welche Gott selbst in die Endlichkeit eingehen und das Endliche sein läßt. Gott ist hier die Summe des Endlichen, nicht eine Individualität, welche sich von dem Endlichen unterscheidet. Daher bleibt nur die Lehre: einerseits, daß Gott das Endliche nicht ist, andrerseits, daß er, als über dasselbe erhaben, die Eigenschaften des Endlichen in der Eminenz oder in einer höheren Form besitzt. Damit ist zugleich behauptet, daß Gott noch höhere, ihm allein zukommende Eigenschaften habe; so ist die Allmacht auf der einen Seite dasselbe, was die Kraftbethätigung bei der Creatur bezeichnet, aber doch etwas Gott Eigenthümliches. Gott bestimmte man hiebei als das Beste oder Höchste, was gedacht werden kann, und ordnete darunter die Einzelnbestimmungen.

Alle diese Beziehungen schließt aber „der Lebendige" in sich; denn Gott steht dem Endlichen und Endlichlebendigen als der absolut und Urlebendige, und zwar nicht als blind wirkende, sondern als persönliche Macht gegenüber. Es liegen also darin das Leben oder das Substantive, sodann die Art dieses Lebens, also ein persönliches, und endlich der Grad, also ein solches, welches in höchster Weise persönlich ist, oder die Absolutheit als Unterscheidung vom Endlichen.

Wird daher Gott als absolute Persönlichkeit bezeichnet, so werden direct zwei Beziehungen, das Absolutsein und das Persönlichsein, und es wird indirect jene des Lebens und der Substanzialität hervorgehoben. Wird Gott als absolutes oder höchstes Wesen bezeichnet, so wird nur indirect die Persönlichkeit dargestellt; es bedarf des Schlusses, daß, wenn Gott das höchste Wesen ist, er eben darum persönlich sein muß.

149. Wenn Gott sich den Urlebendigen nannte und der Mensch diesen Ausdruck wiederholt, so liegt darin die Beziehung auf das Endliche; denn Gott bedarf, um sich zu erfassen, keines Namens und keines Begriffes, wie keiner Idee, weil er sich real anschaut. Der Mensch stellt sich als Person Gott gegenüber, wenn er Gott den Urlebendigen oder die höchste Persönlichkeit nennt, und so beweist sich hierin ein Fortschritt gegen die Beweise von Gottes Dasein; denn hier beweist nur das von dem endlichen Geiste geführte Argument die Persönlichkeit, während hier, wo Gott als höchst persönlich bestimmt wird, direct und unmittelbar die Grundbeziehung zwischen Gott und der Creatur herausgehoben wird. Der Mensch, welcher den Höchsten, den Urlebendigen nennt, denkt die endliche Persönlichkeit mit und setzt so das religiöse System mit. Wie der Mensch sich unmittelbar als Person

faßt und bestimmt, so setzt er sich auch dem höchsten Wesen zunächst als einem persönlichen entgegen; erst die Speculation vereinzelnt und verknüpft und spricht daher von dem höchsten Wesen und Gute, von dem Absoluten und dem Urwirklichen, obwohl auch das vollste Bewußtsein von dem göttlichen Wesen erst eintritt, wenn es als absolute Persönlichkeit bestimmt wird. Hier ist die Einheit gewonnen, wenn nach Innen eine Dreiheit von Personen ist, die nach Aussen als Eine Ursache von Allem erscheint.

III.

Von dem dialektischen Zusammenhange.

§. 62.

150. Die dialektische oder begriffliche Bestimmung von Person ist nicht ohne Bedeutung, weil davon die nähere Einsicht in das Wesen Gottes abhängt, und weil die aristotelisch-scholastische Lehre hievon eine ungenügende ist und die neuere Speculation hierüber absolut Irriges vorträgt.

Weil das persönliche Wesen das zu bestimmende Object ist, so ist zunächst der Begriff vom Wesen näher zu bestimmen. Es ist hiebei die dreifache Stellung zu beachten; denn nach der idealen Beziehung bedeutet Wesen das, was die Sache vollkommen darstellt, die Inhaltsbestimmung einer Sache. Die reale Beziehung setzt Wesen als die zu bestimmende Sache, als den Unterwurf oder das Objective und Wirkliche, wogegen nach der formalen Beziehung Wesen der Grund und das Innere gegen die Entwicklung und das Aeußere ist, ohne daß darum eine Trennung zwischen Wesen und Erscheinung statt findet. Das Grundwesen und Erscheinungswesen ist das Eine Wesen.

In der Verbindung, die in dem „persönlichen Wesen" liegt, bedeutet Wesen das reale Wesen, welches durch das Persönlichsein bestimmt wird; denn es gibt unpersönliche, materiale, und persönliche, geistige Wesen. Das reale Wesen ist aber nur allein das Wirkliche und nicht Abstracte, und daher eine Einheit, so daß das Persönlichsein nur die Eigenschaft dieses Individuums darstellt. Nicht in der Persönlichkeit, sondern in dem wirklichen Wesen liegt die Individualität, weil das Persönliche eine ganze Klasse von Wesen bestimmt. Aus der Erscheinung aber bestimmen wir das Wesen; denn was sich frei äußert, muß frei oder persönlich sein. Die Geistigkeit fällt im Grunde mit der Persönlichkeit zusammen; ein selbstmächtiges Wesen ist ein geistiges, freies und persönliches.

151. Die aristotelische Lehre enthält eine sehr große Lücke, indem sie nur für eine Klasse von Wesen, nicht aber für ein einzelnes Wesen

die Kategorien entwickelt. Das Verhältniß nämlich von der ersten und zweiten Substanz gilt nur von den Einzelnwesen, den Individuen, welche unter eine Klasse, unter das gemeinschaftliche Geschlecht, die zweite Wesenheit oder Substanz, gehören. Dieses Verhältniß kann offenbar auf Gott keine Anwendung finden und daher ergeben sich die vielen Widersprüche. So enthält offenbar die gewöhnliche Definition von Person als: Naturae rationalis individua substantia, zunächst nur die Individualität in der Klasse der Vernunftwesen, und sodann ist das Vernunftwesen selbst das Zubestimmende, sowie endlich dieser Begriff auf Gott keine Anwendung finden kann, weil er nicht mehre Individuen, sondern nur Ein Individuum, also nur Eine Person und Ein Wesen ist; denn die immanente Dreipersönlichkeit hebt die Eine Persönlichkeit und Wesenheit nicht auf.

Individualität und Selbstmächtigkeit begründet also das Wesen der Persönlichkeit, weßhalb es ein Widerspruch ist, das ideale oder generelle Wesen, die zweite aristotelische Substanz persönlich zu nennen. Dieses kann nur der Fall sein, wenn nach dem Realismus den Universalien an sich Realität zugeschrieben wird.

152. Thomas[1]) lehrt, mit Rücksicht auf die aristotelische Kategorienlehre, daß bei allen endlichen Wesen die zweite und erste Wesenheit, die Natur und das Substrat verschieden, und daß nur Gott seine Natur oder Wesenheit sei. Hiebei ist Vieles zu bemerken; denn erstens ist das Endliche nicht aus Materie und Form zusamnrengesetzt, und zweitens ist Materie nicht das Individuale und die Form das Generale, sowie drittens das Genus (Mensch, zweite Substanz) und das Individuum

[1]) S. th. I. qu. 3. a. 3. R. d., quod Deus est idem, quod sua essentia vel natura. Ad cujus intellectum sciendum est, quod in rebus compositis ex materia et forma necesse est, quod differant natura vel essentia et suppositum, quia essentia vel natura comprehendit in se illa tantum, quae cadunt in definitione speciei, sicut humanitas comprehendit in se ea, quae cadunt in definitione hominis; his enim homo est homo et hoc significat humanitas, hoc scilicet, quo modo est homo. Sed materia individualis cum accidentibus omnibus individuantibus ipsa non cadit in definitione speciei; non enim cadunt in definitione hominis hae carnes et haec ossa, et accidentia, designantia hanc materiam, non concluduntur in humanitate et tamen in eo, quod est homo, includuntur; unde id, quod est homo, habet in se aliquid, quod non habet humanitas; et propter hoc non est totaliter idem homo et humanitas, sed humanitas significatur ut pars formalis hominis, quia principia definientia habent se formaliter respectu materiae individualis. In his vero, quae non sunt composita ex materia et forma, in quibus individuatio non est per materiam individualem, id est, per hanc materiam, sed ipsae formae per se individuantur, oportet quod ipsae formae sint supposita subsistentia, unde in eis non differt suppositum et natura. Et sic cum Deus non sit compositus ex materia et forma, oportet, quod Deus sit sua Deitas, sua vita et quidquid aliud sic de Deo praedicatur.

(Socrates, erste Substanz) keine Zusammensetzung bilden, woraus man klar die Identificirung der dialektischen Vielheit mit der realen erkennt. Da nun aber dieses Verhältniß nur von einer Klasse von Wesen, nicht von einem einzelnen Wesen gilt, so muß sich in der Anwendung auf Gott, der nur das eine Exemplar seiner Art ist, der Widerspruch ergeben, daß auf der einen Seite die Wirklichkeit, das Substrat (Deus), ganz verschwindet und mit dem Wesen (essentia) identisch wird, und daß auf der anderen, weil in Gott Alles identisch wird, weder von der Wesenheit, noch Individualität oder Wirklichkeit gesprochen werden kann.

Nach denselben Prinzipien lehrt Thomas[1]), daß Gott seine Existenz oder Wirklichkeit sei, da doch kein Wesen eine fremde Wirklichkeit haben kann. Die Entwicklung ist aber keine Verwirklichung; denn sie setzt die wirkliche Substanz schon voraus. Sonach ist hier das ideale und reale Wesen, die Wirklichkeit und Entwicklung verwechselt. Es wird aber zugleich der Unterschied zwischen Sein und Thätigkeit, Potenz und Act, wie von Wesen und Wirklichkeit in Abrede gestellt, und Gott nur als Wesenheit, als höchstes abstractes Sein, begriffen.

Weil man die Fragen über die Universalien nicht gelöst, daher die aristotelische Compositionslehre angenommen, oder die dialektische Vielheit von der realen nicht unterschieden, so mußte der Gottesbegriff ganz entleert und nur als das sich selbst genügende Universale und Einfache begriffen werden. Gott ist das Sein an sich, und nicht das absolute Wesen; denn er kann nach der Scholastik nicht definirt werden, weil er unter kein Genus fällt, obwohl er selbst das höchste Genus ist. Ebenso wenig kann Gott begriffen werden. Diese Lehre, welche sich durch die ganze Scholastik hindurchzieht, und selbst Nicolaus a Cusa[2])

---

[1]) Ib. a. 4: R. d., quod Deus non solum est sua essentia, sed etiam suum esse; — quia esse est actualitas omnis formae vel naturae; non enim bonitas vel humanitas significatur in actu, nisi prout significamus eam esse. Oportet igitur, quod ipsum esse comparetur ad essentiam, quae est aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam. Cum igitur in Deo nihil sit potentiale, sequitur, quod non sit aliud in eo essentia, quam suum esse. Sua igitur essentia est suum esse.

[2]) De venat. sap. c. 44: Aristoteles Socratem ad diffinitiones primum ingenium contulisse in metaphysica sua scribit. Diffinitio enim scire facit. Exprimit enim diffiniti genericam concordantiam et differentiam specificam, quam vocabulum in suo significato complicat. Videtur igitur quaesitum in diffinitione sua eo modo, quo cognosci potest. Oportet igitur intellectum, qui venatur, id, quod ipsum posse fieri praecedit, attendere, quomodo etiam aliud praecedit. Non enim ipsum, quod posse fieri antecedit, potest fieri aliud, quam aliud, est post ipsum. Et quia hoc sic se habet, non potest per alios terminos diffiniri seu per genus et differentias specificari seu determinari, quae quidem praecedit. Oportet igitur, quod ipsum sit sui ipsius diffinitio; et hoc etiam clarum ex antehabilis, quando praecedit differentiam diffinitionis et diffiniti. Nec hoc solum, sed etiam necesse est per ipsum omnia diffiniri, cum esse nequeant, nisi per ipsum sint et diffiniantur.

noch zur seinen macht, fällt offenbar im Prinzipe mit der modernen, rein idealistischen zusammen.

153. Die neuere Philosophie negirte mit ihrem Begriffsabsolutismus die ganze Realität, welche sie als etwas Aeußeres, Abhängiges und Endliches faßte. Nur das Allgemeine soll Geltung haben; das Wirkliche oder Endliche soll nur ein Schein sein. Aber da man das Besondere nicht negiren konnte, vielmehr ohne dasselbe keine Entwicklung möglich ist, so mußte man jedes Object aus Allgemeinem und Besonderem bestehen lassen. Daher mußte man Gott selbst verendlichen und sich verendlichen lassen, weil er als höchste Allgemeinheit unerfaßbar und sich selbst unendlich ist. Gott kann nach dieser Lehre nicht bestimmt werden, sondern er bestimmt sich selbst; wie aber das Allgemeine für das Reale erklärt wird, so muß auch das Besondere einen realen Sinn erhalten, so daß jede Bestimmung Gottes, die aber der endliche Geist nicht haben kann, zugleich eine Verendlichung und Selbstbeschränkung, und was noch hinzugefügt werden muß, eine Negation und ein Widerspruch mit seinem absoluten Wesen ist. So schlägt jede abstracte und falsche Verallgemeinerung in das Gegentheil um, so daß Gott selbst das Endliche und Zusammengesetzte wird. Der Satz des Spinoza: Omnis determinatio est negatio[1]), ist daher allseitig irrig. Legt Spinoza Gott Attribute bei, so verendlicht er ihn, und da der menschliche Geist mit Gott identisch ist, so legt sich Gott selbst die Attribute bei und er verendlicht sich, aber er kann sich als absolutes Wesen nicht begreifen. Die Attribute, z. B. der Wille, hängen nach Spinoza mit dem Wesen gar nicht zusammen, sondern sie sind Gewirktes und gehören zur natura naturata.

Dieselbe Lehre finden wir bei Fichte, welcher aus Furcht vor der Verendlichung Gott kein besonderes Wesen, also auch keine Persönlichkeit nennen konnte. Er behauptet nämlich[2]): „Nach mir ist die Beziehung der Gottheit auf uns, als sittliche Wesen, das unmittelbar gegebene; ein besonderes Sein dieser Gottheit wird gedacht lediglich zufolge unseres endlichen Vorstellens. — Mir ist Gott ein von aller Sinnlichkeit und allem sinnlichen Zusatze gänzlich befreites Wesen, welchem ich daher nicht einmal den mir allein möglichen sinnlichen Begriff der Existenz zuschreiben kann.“ Damit fällt die Schelling'sche Lehre zusammen.

Davon unterscheidet sich der Hegel'sche Gottesbegriff nicht wesentlich, wenn er auch die Verendlichung oder Entwicklung und Zurück-

---

[1]) Epist. 50. p. 626. ed. Gfroerer, cfr. ep. 41. p. 605. — Vergleiche Hauptsysteme u. s. w. B. I. S. 155.

[2]) Werke V. S. 214 und 220.

nahme zum Wesen Gottes zählt. Auch die Spinoza'sche Substanz kann nicht in ihrer Ueberschwenglichkeit fortbestehen. Diese ist ihm nur das Allgemeine ohne Subjectivität und Geistigkeit, welche durch Entwicklung und Besonderung in Gott komme. Von den vielen Stellen nur Eine[1]: „Gott in seiner Allgemeinheit, dieß Allgemeine, in welchem keine Schranke, Endlichkeit, Besonderheit ist, ist das absolute Bestehen und allein das Bestehen, und was besteht, hat seine Wurzel, sein Bestehen nur in diesem Einen. Wenn wir diesen ersten Inhalt so auffassen, so können wir uns ausdrücken: Gott ist die absolute Substanz, die allein wahrhafte Wirklichkeit. — Hält man diesen Gedanken so abstract fest, so ist er allerdings Spinozismus. Die Substantialität, die Substanz als solche ist noch gar nicht unterschieden von der Subjectivität. Aber zu der gemachten Voraussetzung gehört auch dieß: Gott ist der Geist, der absolute Geist, der ewig einfache, wesentlich bei sich seiende Geist: diese Idealität, Subjectivität des Geistes, welche Durchsichtigkeit, Idealität von allem Besonderen ist, ist ebenso diese Allgemeinheit, diese reine Beziehung auf sich selbst, das absolute bei sich selbst Sein und Bleiben. Wenn wir sagen: „Substanz," so liegt darin, daß dieß Allgemeine noch nicht gefaßt ist als concret in sich: wird es so gefaßt, als concret in sich, so ist es Geist."

Nach dieser Lehre kann Gott nicht als Persönlichkeit gefaßt werden, weil er als endlich begriffen werden müßte. Aber vermeidet denn Fichte diese Verendlichung, wenn er das absolute Ich durch ein absolutes Nichtich bestimmt sein läßt? Diese falsche Gotteslehre findet in der christlichen Weltansicht und Gottesbestimmung einen Widerspruch, weil sie selbst eine verkehrte ist und dem natürlichen Erkennen widerspricht. Gott ist ein absolutes und persönliches, wie bestimmtes und einzelnes Wesen, aber als solches ist er von dem Menschen zu bestimmen und zu begreifen. Das endliche Wesen gehört, obwohl es von Gott abhängig ist, nicht zu Gottes Sein.

Zweites Kapitel.

Von der Entwicklung der Lehre von der Persönlichkeit Gottes.

I.

Von dem idealen Beweise für Gottes Persönlichkeit.

§. 63.

154. Die speculative Beweisführung für Gottes Persönlichkeit führt sich auf jene für seine Existenz zurück, und zwar ist die erste

[1]) Werke XI. Religionsphilosophie I. S. 90. — Vergleiche Philosophie und Religion S. 159 ff.

Form die ontologische oder ideale, welche darin besteht, daß im natürlichen Wissen von Gott nicht die alleinige Existenz, sondern auch die Wesenheit des Existirenden gegeben ist. Vielmehr ist die Unterscheidung der Existenz von der idealen Wesenheit eine Abstraction, wovon das natürliche Bewußtsein nichts weiß. Nach der Schrift wird Gott als der Seiende erkannt und der Natur der Sache nach muß das Wort Gott einen Inhalt haben, der darin liegt, daß er das höchste Wesen, das Beste und Vorzüglichste ist. Wird aber Gott als der über Alles Erhabene erkannt, so muß er als persönliches Wesen begriffen werden, weil das Persönlichsein vorzüglicher, denn das Gegentheil ist.

Die Persönlichkeit kann man nicht von der Existenz Gottes ableiten, weil beides simultan ist, sondern nur davon, daß die natürliche Erkenntniß, die nicht täuschen kann, beides ist. Gibt man aber überhaupt zu, daß Gott das Erste und Höchste, das Absolute und Beste sei, so muß nothwendig seine Persönlichkeit zugegeben werden. Ist Gott das erste Prinzip, so kann er nur höchst vollkommen sein[1]), und ist er höchst vollkommen, so auch persönlich. Die Behauptung, daß die abstracte Vernunft und Idee das Erste und Höchste, daß das Allgemeine das allein Reale sei, und also Gott kein persönliches, weil kein beschränktes Wesen sein könne, widerlegt sich an sich und nach dem bereits Gesagten von selbst.

154. Wie sich das natürliche Bewußtsein Gott persönlich denkt, so hat die Speculation dieses Persönlichsein in ihrer Weise so zu begreifen, wie sie aus dem natürlichen Gottesbegriffe den ontologischen Beweis für Gottes Dasein ableitet.

Gott ist aber nicht blos persönlich, wenn er sich real auf die Welt bezieht, sondern vor und über der Welt, und zwar in einem immer sich gleichen Prozesse, wodurch er sich real durchdringt, erfaßt und erfährt, wodurch er sich als lebendig erkennt und empfindet, wodurch er sich in der Selbsterfassung setzt und will, und wodurch er sein Selbstleben und Selbsterfassen will und immer vollzieht.

Gott ist absolut persönlich und allein absolut persönlich, weil er absolut seiner selbst mächtig und Herr ist, sich absolut erfüllt und erfaßt und liebt, und weil er allein sich absolut genügt, wogegen der

---

[1]) S. Thomas s. theol. I. qu. 4. a. 1: Deus ponitur primum principium, non materiale, sed in genere causae efficientis, et hoc oportet esse perfectissimum; sicut enim materia, in quantum hujusmodi, est in potentia, ita agens, in quantum hujusmodi, est in actu: unde primum principium activum oportet maxime esse in actu, et per consequens maxime esse perfectum; secundum hoc enim dicitur aliquid perfectum, secundum quod est actu; nam perfectum dicitur, cui nihil deest secundum modum suae perfectionis. Von dem Wesen abstrahirt, ist dieser Beweis irrig; Gott wäre nur der Urwirkliche. —

endliche Geist sich verborgen ist und sich nur unvollkommen erkennt und sich nicht selbst genügt. Weil Gott keine Grenze nach Aussen hat, also sich absolut innerlich ist, so kann er nie nach seiner vollen Persönlichkeit über sich hinausgehen, sondern er muß sein emanentes Thun punktualisiren, damit es außer der absoluten, sich immer gleichen Personation zu stehen komme.

Statt daß also Gott sich erst in und an der Welt als seinem Objecte bewußt werde, wie der Pantheismus träumt, ist er sich allein in sich selbst absolutes Subject und Object, so daß jede Aussenthätigkeit vielmehr als eine Herablassung und Demüthigung Gottes erscheinen muß. Besitzt sich aber Gott auf absolute, wie der endliche Geist auf relative Weise, so muß er in sich Gegensätze und eine Vermittlung haben, wie der Mensch lebt, sich erkennt und liebt, und es müssen jene realen Unterschiede, welche das Leben bedingen und die absolute Persönlichkeit sind, relativ selbstig oder persönlich sein, so daß also in der That die einzelne Person die andere erkennt und sich darin erfaßt, aber nicht die absolute Persönlichkeit an einer anderen, weil sie nur der Ausdruck für die Dreipersönlichkeit ist.

Diese immanente Vermittlung, welche das natürliche Bewußtsein unmittelbar und das wissenschaftliche in näherer Darlegung enthält, bringt nur die Offenbarung zur richtigen Erkenntniß, so daß wir die außer ihr erzeugten Lehren von dem persönlichen Leben Gottes, so weit sie nicht absolut irrig sind, nur als unvollkommene und approximative Bestimmungen von der Wahrheit ansehen können.

II.

Von dem realen Beweise für Gottes Persönlichkeit.

§. 64.

156. Die zweite Form, Gottes Persönlichkeit zu beweisen, schließt sich an den kosmologischen Existenzbeweis an und legt dar, daß der Urheber von den endlichen Wesen nicht geringer als diese sein kann, sondern höchst weise und mächtig, höchst gütig und vorsorgend, also persönlich sein muß. Sind die Eigenschaften Gottes nur Erscheinungen von seinem über alle Gegensätze erhabenen einfachen Wesen, so daß sie an sich keine Realität haben, so ist Gott auch an sich nicht persönlich, sondern er erscheint nur dem Betrachter so. Wird aber dieses angenommen, so entstehen die bereits berührten Widersprüche.

Es ist zu bemerken, daß der gewöhnlich für Gottes Existenz geführte sogenannte teleologische Beweis hieher gehört, indem er die Existenz Gottes voraussetzt, aber nicht begründet. Gewöhnlich schloß man nämlich aus der zweckmäßigen Weltordnung auf einen weisen

Urheber. In der Welt spiegelt sich allerdings Gottes Weisheit, aber noch mehr als diese Eigenschaft; aber es wird vorausgesetzt, daß Gott die Welt geschaffen, und die Weltordnung nicht selbst sei oder an sich erzeuge, eine Lehre, die pantheistisch ist. Da sich in der Welt noch andere Eigenschaften Gottes spiegeln, so ist es sonderbar, wie man nur einen Beweis für Gottes Weisheit, den sogenannten teleologischen, und nicht auch Beweise für Gottes Güte und Gerechtigkeit, Freiheit und Persönlichkeit führte.

Nach der heiligen Schrift[1]) spiegeln sich im Schöpfungswerke Gottes Schönheit und Allmacht, sowie seine ganze höchste Majestät. Aber alle diese Attribute sind nicht denkbar, wenn Gott kein persönliches und freies Wesen ist, zumal Gott nicht geringer, denn die endlichen Wesen sein kann. Wird aber Gott aus dem Schöpfungswerke erkannt, so muß er als der in jeder Beziehung Absolute, nämlich als absolut im Sein und im Wirken, sowie in der Einheit beider gefaßt werden.

157. Der Geist erhebt sich von der Schöpfung zum Schöpfer, nach dem Gesetze und Verhältnisse zwischen dem Urbilde und Abbilde, indem er das, was jedem Wesen gemeinsam ist, in dieser Abstraction von jedem bestimmten Wesen absolut faßt, oder die homologischen Eigenschaften der Geschöpfe Gott in der Eminenz beilegt. Was z. B. bei dem Endlichen die reale Beschränktheit und Ausdehnung, das ist unter der Kategorie vom realen Sein zu fassen, und dieses reale Sein, in dieser Abstraction, gibt das unermeßliche Wesen Gottes. Nicht das Endliche wird potenzirt, so daß Gott höchst räumlich oder zeitlich wäre, sondern die homologe Eigenschaft, die eine allgemeine ist. Gott enthält, wie der heilige Thomas[2]) beweist, die Eigenschaften aller Dinge, als Ursächer, aber nicht im wahren Sinne als Urbild.

1) Weisheit, 13, 3—5; Röm. 1, 20.

2) Ib., a. 2: R. d., quod in Deo sunt perfectiones omnium rerum; unde et dicitur universaliter perfectus, quia non deest ei aliqua nobilitas, quae inveniatur in aliquo genere. Et hoc quidem ex duobus considerari potest. Primo quidem per hoc, quod, quidquid perfectionis est in effectu, oportet inveniri in causa effectiva vel secundum eamdem rationem, si sit agens univocum, ut homo generat hominem, vel eminentiori modo, si sit agens aequivocum, sicut in sole est similitudo eorum, quae generantur per virtutem solis. Manifestum est enim, quod effectus praeexistit virtute in causa agente; praeexistere autem in virtute causae agentis non est praeexistere imperfectiori modo, sed perfectiori, licet praeexistere in potentia causae materialis sit praeexistere imperfectiori modo, eo quod materia, in quantum hujusmodi, est imperfecta; agens vero, in quantum hujusmodi, est perfectum. Cum ergo Deus sit prima causa effectiva rerum, oportet omnium rerum perfectiones praeexistere in Deo secundum eminentiorem modum. — Secundo vero ex hoc, quod Deus *est ipsum esse per se subsistens*, ex quo oportet, quod totam perfectionem essendi in se contineat.

Der eminente Grad, in welchem die Eigenschaften Gott zukommen, ist also nicht eine Steigerung der Eigenschaften, welche dem Endlichen beigelegt werden, sondern eine höhere Art oder Klasse von Eigenschaften, welche im Endlichen in einer niederen Weise vorkommen[1]). Ebenso versteht man, wenn Gott das höchste Wesen genannt wird, wie man irrig lehrte, darunter keine blose Steigerung der endlichen Wesen, sondern jenes Wesen, welches der Art nach alle anderen überragt. Eine Steigerung ergibt sich aber, wenn man die allen Wesen eigenthümlichen Eigenschaften abstract faßt, und nun bestimmt, welches Wesen diese Attribute in absoluter Weise enthalte, wie man den Kreis für die vollkommenste Figur erklären muß, weil alle zur Figur gehörigen Merkmale in höchster Weise in ihm realisirt sind.

158. Die Schule[2]) nimmt drei Wege an, worauf man sich zu Gott erhebt; den Weg der Negation nämlich, wenn das Gott Ungeziemende, z. B. die Räumlichkeit, ihm abgesprochen wird; sodann den Weg der Causalität und endlich den der Eminenz. Aber wie man sieht, ist dadurch die Einheit des Prinzipes aufgehoben, da diese Wege zudem nur für einige Eigenschaften anwendbar sind und überdieß nur negativ sind oder Gottes einfaches Wesen nicht erreichen. Diese Eminenz ist keine positive, so daß Gott im höchsten Grade weise ist, sondern eine negative, so daß Gottes Eine Eigenschaft, die Einfachheit, alle anderen ersetzt und überragt.

Nur der Weg der positiven Eminenz oder Steigerung im idealen Sinne ist wissenschaftlich gerechtfertigt. Damit ist weder ein gradualer

---

[1]) Antoine de Deo uno, cap. II. a. 2. n. 2. (p. 297): Perfectio aliqua inesse potest alicui enti quatuor modis, nempe formaliter, virtualiter, aequivalenter et eminenter. Perfectio inest alicui formaliter, cum ei inest secundum se et propriam naturam ac definitionem. Inest virtualiter, dum ei inest virtus producendi illam perfectionem. Inest aequivalenter, cum inest alia perfectio similis, quae eadem vel similia praestare potest. Inest eminenter, cum inest alia perfectio altioris ordinis, quae potest aut illam producere aut praestare, quod illa praestat: unde perfectio continetur eminenter, dum continetur virtualiter aut aequivalenter secundum perfectionem altioris ordinis. Sic anima bruti continetur eminenter in anima ralionali, quae potest, sicut anima bruti, sensationes efficere, sed per entitatem altioris ordinis, nempe spiritualem.

[2]) Dionys. Areop. de div. nom. VII. 3: ἐν τῇ πάντων ἀφαιρέσει (via negationis) καὶ ὑπεροχῇ (via eminentiae) καὶ ἐν τῇ πάντων αἰτίᾳ (via causalitatis). — S. Thomas s. th. I. qu. 12. a. 12: — Ex visibilibus in hoc perduci possumus, ut cognoscamus de Deo, an est, et ut cognoscamus de ipso ea, quae necesse est ei convenire, secúndum quod est prima omnium causa, excedens omnia causata. Unde cognoscimus de ipso habitudinem ipsius ad creaturas, quod scilicet omnium est causa, et differentiam creaturarum ab ipso, quod scilicet ipse non est aliquid eorum, quae ab eo causantur, et quod haec non removentur ab eo propter ejus defectum, sed quia excedit.

Unterschied zwischen Gott und der Creatur, noch eine blose Steigerung der creatürlichen Eigenschaften gemeint. Es erweist sich daher die Spinozaische Einwendung, daß aus dieser Lehre folge, Gott sei höchst dreieckig oder viereckig, als eine leere Erfindung, da bereits Descartes diesen Ausdruck erläutert [1]). Dieses Prinzip ist aber auch universal, weil nur die allgemeinen oder abstracten Merkmale einer Eminenz fähig sind. So ist Gott nicht räumlich oder absolut räumlich, sondern, wie das Endliche umschlossen und eine Einheit ist, so ist Gott gleichfalls sich fassend und zwar in absoluter Weise, d. h. er ist unermeßlich oder unendlich der Substanz nach, bezogen auf das Endliche, welches an dem anderen eine Grenze hat und von Gott gefaßt ist. Es ist also der Weg der Negation hier nicht anwendbar und von dem der Eminenz nicht verschieden.

Gott ist daher im Unterschiede von den endlichen Wesen als das in jeder Art vollkommene (ens omnibus numeris absolutum) zu fassen, so daß zwischen Gott und der Creatur das Verhältniß der Aehnlichkeit besteht, weßhalb von dem Endlichen aus auf das Unendliche gefolgert werden kann.

Eine wahre Erkenntniß von Gott stellt man in Abrede, weil das Unendliche an sich nicht gedacht werden, der endliche Geist das Endliche nie abstreifen kann, so daß Gott nie so, wie er ist, sondern nur gebrochen und selbst verendlicht erfaßt wird. Aber diese Behauptung ist ist irrig, weil allerdings der endliche Geist und sein Erkennen immer endlich ist, aber daraus nicht folgt, daß auch der Inhalt das Endliche sein muß. Nach denselben Prinzipien könnte der Geist nicht die Natur, Gott nicht die Creatur erkennen, weil sie darüber erhaben sind.

Gott transscendirt zwar das Endliche, aber es besteht zwischen Gott und der Creatur keine absolute Scheidewand, da vielmehr Gott als absolutes und urwirkliches Wesen angenommen werden muß, wenn überhaupt Etwas existirt. Durch negative Bezeichnungen und überschwängliche Ausdrücke, wie überwesentlich, unräumlich, wird nur das Gegentheil von der Wahrheit erreicht, und die Ansicht, daß Gott unerkennbar sei, nahe gelegt.

Die Schrift bezeichnet Gott als den Seienden und Lebendigen, wie als das Leben, wodurch die Absolutheit und Persönlichkeit ausgedrückt wird. Damit ist die falsche Platonische Ideenlehre überwunden, welche an sich bestehende Urbilder des Wahren, Schönen und Heiligen

---

[1]) Spinoza epist. 60: — Credo, quod triangulum, si quidem loquendi haberet facultatem, eodem modo diceret, Deum eminenter triangularem esse etc. — Cartes. rat. more geom. disp., de f. 4: Eadem dicuntur esse formaliter in idearum objectis, quando talia sunt in ipsis, qualia illa percipimus; et eminenter, quando non quidem talia sunt, sed tanta, ut talium vicem supplere possint.

annimmt und das Endliche daran Antheil nehmen läßt, wie nach Aristoteles Alles aus Form und Materie zusammengesetzt ist; denn Gott ist an sich und durch sich weise, nicht durch den Antheil an einer Idee oder theilweise[1]). Die Ausdrücke des Pseudodionysius Areopagita, daß Gott sei: *αὐτοεῖναι, αὐτοζωή, αὐτοθεότης*, sind, als Extrem zur Compositionslehre verstanden, irrig; denn Gott ist die Weisheit oder der Weise u. s. w. Gott kann auch nicht das realste Wesen genannt werden, weil die Wirklichkeit sich nicht steigern läßt[2]).

Dagegen ist es richtig, wenn man von dem Endlichen und von der Entwicklung rückwärts geht und zu Gott sich erhebt, Gott als den Urwirklichen oder Ersten, als das Urwesen zu bezeichnen. Die Bezeichnung Gottes als des actus purus ist eine zweideutige; denn heißt actus Wirklichkeit im Gegensatze zur Potenz, so ist Gott das immer entwickelte, nie blos potenziale Wesen. Heißt aber actus potenzloses Thun, so ist dieser Ausdruck absolut irrig, weil Gott keine Substanz wäre. Auch ist er in dem Sinne unrichtig, wenn actus als die immer allwirksame Substanz gefaßt würde, weil dadurch die reinpersönlichen Acte hinwegfielen. Nach dem sachlichen Zusammenhange heißt actus purus das Wesen, welches immer wirklich war, nie nur möglich war; aber nach dem dialektischen Zusammenhange ist actus purus die potenz-, wie substanzlose Form und Wirklichkeit oder Thätigkeit.

Ein Nachklang von diesem actus purus ist der von Nicolaus von Cusa[3]) aufgestellte Begriff von Gott als dem Wesen, das ist,

---

1) Concil. Rhem. a. 1148: Credimus et confitemur, simplicem naturam divinitatis esse Deum, nec aliquo sensu catholico posse negari, quin divinitas sit Deus et Deus divinitas. Sicubi vero dicitur: Dominum sapientia sapientem, magnitudine magnum, divinitate Deum esse et alia hujusmodi, credimus, nonnisi ea sapientia, quae est ipse Deus, sapientem esse; nonnisi ea magnitudine, quae est ipse Deus, magnum esse; nonnisi ea aeternitate, quae est ipse Deus, aeternum esse; nonnisi ea unitate unum, quae est ipse; nonnisi ea divinitate Deum, quae est ipse, id est, seipso sapientem, magnum, aeternum, unum Deum.

2) Cartesius rat. l. c. axioma VI.: Sunt diversi gradus realitatis sive entitatis. Nam substantia plus habet realitatis, quam accidens vel modus; et substantia infinita, quam finita; ideoque etiam plus est realitatis objectivae in idea substantiae, quam accidentis, et in idea substantiae infinitae, quam in idea finitae.

3) De venat. sapientiae c. 13: Solus Deus est possest, quia est actu, quod esse potest. Non est igitur Deus quaerendus in alio campo, quam possest; nam quocunque demonstrato hoc Deus non est, quia hoc potest fieri aliud. Non est Deus parvus, quia parvum potest esse majus; neque magnus, quia magnum potest esse minus, sed ante omnia, quae aliter fieri possunt, et ante omnia, quae differunt. Est enim ante differentiam omnem, ante differentiam actus et potentiae, ante differentiam posse fieri et posse facere, ante differentiam lucis et tenebrarum, imo ante differentiam esse et non esse, aliquid et nihil, ante differentiam indifferentiae et differentiae, aequalitatis et inaequalitatis et ita de cunctis.

was sein kann, was das barbarische Wort: Possest, bezeichnet. Das Gegentheil wäre, Gott als das Nothwendige, oder nothwendig zu Denkende zu bezeichnen. Das Possest ist aber kein so fester Begriff; denn ist Gott nach Nicolaus weder groß, noch klein, weil sich dieses verändern oder anders sein kann, so entspricht der Name nicht. Gott sollte das Unwandelbare u. s. w., nicht aber das Seinkönnende heißen. Ebenso muß Gott, wenn er vor jedem Gegensatze, über und vor dem Unterschiede und vor der Gleichheit u. s. w. sein soll, als die gegensatzlose Indifferenz und als die leerste Einheit gefaßt werden.

Wenn also Gott als absolut im Sein und Wirken begriffen wird, so muß er zugleich als selbstbewußt und frei oder als persönlich bestimmt werden, weil ihm der Vorzug, den der Creaturgeist vor der materialen Natur hat, nicht fehlen kann.

III.

Von dem formalen Beweise für Gottes Persönlichkeit.

§. 65.

159. Wie die existirende Religion und das Gewissen, welches eine höhere Verpflichtung verkündet, das Dasein Gottes beweisen, so begründen sie auch die Lehre von der Persönlichkeit. Betrachtet man die Lehre von der Religion, so enthält sie ausdrücklich, daß Gott frei, die Welt erschaffen, die Guten ewig belohnt und die Bösen ewig bestraft und daß eine ewige Vorsehung über Alles waltet.

Erwägt man aber das innere oder äußere religiöse Leben, so beweist es die Persönlichkeit Gottes; denn flehend wendet sich der Mensch nur an ein persönliches Wesen, das ihm helfen kann und will, und nur ein höheres und persönliches Wesen sucht er sich zum Freunde zu machen.

Der Creaturgeist weiß sich zur persönlichen Gemeinschaft mit Gott oder zur Religion berufen, und er erkennt dieses daraus, daß er selbst freithätig ist und von einem absoluten Wesen sich abhängig fühlt. Das absolute Wesen, wovon er sich abhängig fühlt und weiß, kann aber nicht die materiale Natur oder ein blindes Wesen sein, weil er selbst nur selig und befriedigt ist, wenn er persönlich wirkt und im Verbande mit Personen ist. Nur wenn ein persönliches Band oder die Religion zwischen dem endlichen und unendlichen Geist besteht, erklärt sich das Gefühl der Abhängigkeit und das Bewußtsein der Verpflichtung gegen Gott.

160. Zwischen den wirklichen Wesen besteht aber ein reales Verhältniß, eine Wechselwirkung, und somit eine reale Berührung, ein Lebenszug, nicht ein bloses Wissen. Jene, welche die Religion für ein

bloses dunkles Wissen erklären, müssen auch den persönlichen Bezug zwischen den Wesen und überhaupt alles Leben läugnen. Eine Persönlichkeit kann aber mit einer zweiten nur in einem persönlichen Bezuge stehen, in Liebe oder Haß, in Zu- oder Abneigung; also muß auch zwischen dem endlichen Geiste und dem unendlichen ein entsprechender Rapport bestehen, und Gott kann nicht unpersönlich sein, weil geliebt werden nur ein persönliches Wesen kann[1]), aber die endliche Persönlichkeit sich persönlich gegen das absolute Wesen bethätigen muß.

Deßwegen kann die Persönlichkeit Gottes, welche die Religion erfordert, keine Personification eines an sich Unpersönlichen sein, wie die Römer den Frieden und den Krieg zu Gottheiten machten; ebenso wenig kann die Persönlichkeit eine Vermenschlichung, Anthropomorphosirung Gottes sein; denn Gott ist an sich persönlich, aber hat nicht die Gestalt eines Menschen. Ist der Mensch gottähnlich, so folgt nicht, daß Gott menschenähnlich sei, weil das Urbild über dem Abbilde steht. Daraus erhellt der Widerspruch, wenn Jacobi sagt[2]): „Den Menschen erschaffend theomorphosirte Gott. Nothwendig anthropomorphisirt darum der Mensch. Was den Menschen zum Menschen, d. i. zum Ebenbilde Gottes macht, heißet Vernunft. Diese beginnet mit dem — Ich bin. Am Anfang war das Wort. Wo dieß inwendige — das sich selbst Gleiche aussprechende — Wort ertönt, da ist Vernunft, da ist Person, da ist Freiheit. Vernunft ohne Persönlichkeit ist Unding.“ Dagegen ist es richtig, wenn derselbe Verfasser lehrt[3]): „Der Gott der Bibel ist erhabener, als der Gott, welcher nur ein Absolutes ist, wie sehr man dieses auch schmücke, und mit Flitterwerk der Phantasie umgebe. Darum fragt meine Philosophie: Wer ist Gott, nicht: Was ist er? Alles Was gehört der Natur an. „Unter dem Begriffe von Gott versteht man nicht etwa bloß eine blindwirkende Natur als die Wurzel der Dinge, sondern ein höchstes Wesen, das durch Verstand und Freiheit Urheber der Dinge sein soll und dieser Begriff eines lebendigen Gottes interessirt uns auch allein“: — so sagt Kant (Krit. d. r. V.). Anders konnte ich mir die Sache nicht denken. Es gibt keine Vernunft, als in Person, also weil Vernunft ist, so ist ein Gott und nicht blos ein Göttliches. Der letzte ist ein Geschöpf der über dem Verstande schwebenden Phantasie. Ich bekenne mich zum Christenthume, indem ich behaupte, daß diejenigen, welche die Natur vergöttern, Gott läugnen. Naturdienst ist die Religion des Heidenthums, Gottesdienst die Religion

[1]) Act. 17, 29: Genus ergo cum simus Dei, non debemus aestimare auro aut argento aut lapidi, sculpturae artis et cogitationis hominis Divinum esse simile.

[2]) Von den göttlichen Dingen, S. 182. Werke III. Seite 418.

[3]) Werke IV. I. Abth. S. 24.

des Christenthums. Die Tugend ist mit der letztern unzertrennlich Eins. Wir erfahren, daß ein Gott ist, so oft sich in uns das Gewissen, — unvertilgbar die freie Persönlichkeit bezeugend — übermächtig regt; durch ein göttliches Leben wird der Mensch Gottes inne."

Es begreift sich, wie der Pantheismus in monistischer oder monadistischer Form und der Rationalismus, der nur Humanitätspflichten annimmt, die endliche Persönlichkeit beeinträchtigen und daher auch Gottes Persönlichkeit nicht finden können. Also beweist die Religion die persönliche Natur Gottes.

Drittes Kapitel.

Von der Einheit der Lehre von der Persönlichkeit Gottes.

I.

Im natürlichen Bewußtsein.

§. 66.

161. Im natürlichen Bewußtsein ist die Existenz Gottes mit seiner Persönlichkeit zumal verbunden, indem die Eigenschaften der Persönlichkeit concret gedacht und weder von dem Wesen, noch von einander getrennt werden. Ebenso wenig trennt das natürliche Bewußtsein von Gott den religiösen Rapport, den es zu ihm hat, weßhalb es Gott sich als den Höchsten und Besten, nicht als das Höchste und Beste vorstellig macht.

Weil die Persönlichkeit überhaupt dem Menschen zunächst liegt, wenn er sich auch derselben nicht bewußt ist, und weil der Mensch an dem Menschen zur Persönlichkeit kommt, so begreift er auch Gott im unreflectirten, nur natürlichen Zustande als absolute Persönlichkeit, indem er ihn den Höchsten oder Vater u. s. w. nennt. Was aber die natürliche, nicht verirrte Vernunft von Gottes Wesen erfaßt, ist nicht etwas Leeres und Unbestimmtes, etwas Verkehrtes und Unwahres; denn die Natur kann nicht täuschen, es sei denn, daß sie durch falsche Lehren und Gewohnheiten, wie im Heidenthume, verleitet wird, obwohl sie auch hier sich nicht unbezeugt läßt. Wenn auch die natürliche Gotteserkenntniß nicht nach jeder Beziehung, objectiv und subjectiv, vollständig ist, so enthält sie doch ein Ganzes, weil Gott als Einheit und in seiner Unterschiedenheit von der Welt erfaßt wird. Die Offenbarung erweitert die objective Seite, die Speculation die subjective in der natürlichen Gotteserkenntniß.

162. So tief ist der menschlichen Natur das Gefühl von der Persönlichkeit Gottes eingeprägt, daß selbst das Heidenthum seine

Götter als Personen, als selbstbewußte und freie Wesen vorstellte. Erst die spätere Zeit und nicht das natürliche Bewußtsein faßte die Götter des Heidenthumes als personificirte Naturkräfte: denn die Behauptung, daß die Götter an sich nur als Naturkräfte geglaubt wurden, ist eine historisch unwahre. Blosen Naturkräften bringt man keine Opfer und keine Verehrung dar. Damit wird geradezu gelehrt, daß die Natur des Menschen sich absolut täuschte, oder nicht blos in dem Wie oder Was, sondern in Bezug auf die ganze Wesenheit Gottes irrte. Eine solche Behauptung kommt dem absoluten Scepticismus gleich. Dasselbe gilt von der Lehre des L. Feuerbach, daß Gott nur der verallgemeinerte Mensch, an sich ein leeres Hirngespinnst sei; denn seine Worte lauten[1]): „Die Theologie ist Anthropologie, d. h. in dem Gegenstande der Religion, den wir griechisch Theos, deutsch Gott nennen, spricht sich nichts Andres aus als das vergötterte Wesen des Menschen, folglich die Religions- oder, was eins ist, Gottesgeschichte — denn so verschieden die Religionen, so verschieden sind die Götter, und die Religionen so verschieden, als die Menschen verschieden sind — nichts Andres, als die Geschichte des Menschen. — Der Unterschied zwischen dem heidnischen Gott und dem christlichen Gott ist nur der Unterschied zwischen dem heidnischen und dem christlichen Menschen oder Volke. Der Heide ist Patriot, der Christ Kosmopolit, folglich ist auch der Gott des Heiden ein patriotischer, der Gott des Christen dagegen ein kosmopolitischer Gott, d. h. der Heide hatte einen nationalen, beschränkten Gott, weil der Heide sich nicht über die Schranke seiner Nationalität erhob, die Nation ihm über den Menschen ging; der Christ aber hat einen universellen, allgemeinen, die ganze Welt umfassenden Gott, weil er selbst sich über die Schranke der Nationalität erhebt, die Würde und das Wesen des Menschen nicht auf eine bestimmte Nation einschränkt. Der Unterschied zwischen dem Polytheismus und Monotheismus ist nur der Unterschied zwischen den Arten und der Gattung." Von der historischen Unrichtigkeit, daß der Christ sich als Kosmopolit denke und einen allgemeinen Gott erzeuge, was bei den Heiden nicht der Fall sei, ist hier gar nicht zu reden, da offenbar eine Erschleichung hier obwaltet. Nur die Religion, nicht die Politik, ist universal; also verbrüdert sie alle Menschen, mögen sie den verschiedenartigsten Staaten und Völkern angehören, aber nicht in politischer Beziehung. Der Heide dachte sich ebenso, wie alle Menschen, den Begriff Mensch als allgemein, wenn darin allein die Religion liegen soll. Nur eine kurzsichtige Wissenschaft kann solche Mißgriffe machen.

---

[1]) Werke, VIII. S. 22. Vorlesungen über das Wesen der Religion.

II.

In der wissenschaftlichen Entwicklung.

§. 67.

163. Die wissenschaftliche Entwicklung lehnt sich an die primitive Erkenntniß an; sie kann wahr oder falsch sein, jenachdem die Unterscheidung und Verbindung eine harmonische oder disharmonische ist.

Die Unterscheidung kann sich entweder auf das Objective und Sachliche, oder auf das Subjective und Ideale beziehen, und in beiden Gebieten gibt es eine unzertrennbare Vielheit und Einheit, so daß nur in dem Wissen, soferne es etwas darstellen will, der Irrthum liegen kann. Im Objectiven kann an dem Objecte das Innen und Aussen, das Ding und seine Eigenschaften unterschieden werden. Weiß man beides nicht zu vereinen, so wird ein indifferentes Subject als Träger oder als Ursache der Eigenschaften angenommen. Die mathematischen Punkte sind solche Subjecte, ohne Innerlichkeit und ohne immanente Unterschiede. Hieher gehört der Spinozaische Substanzbegriff, wie die Lehre Herbart's und Leibnitz's. Die Objectivität ist nicht erreicht; an die Stelle der wahren Wirklichkeit tritt eine erträumte. Das letzte Ergebniß dieser Abstraction ist der Materialismus.

In den entgegengesetzten Irrthum verfällt man, wenn das Erkennen von allem Verbande losgetrennt und auf sich gestellt betrachtet wird. So muß das Erkennen verallgemeinert und die allgemeinen Formen müssen für das allein Wirkliche erklärt werden. Es ist nicht ein Subject, welches diese allgemeinen Formen erzeugt; sondern diese erzeugen sich selbst und sind die Ursache und die letzten Gründe von Allem. Dieses ist die Lehre des Idealismus, welcher in verschiedenen Formen existirt.

Diese zwei extremen Lehren heben nothwendig die Persönlichkeit auf und widersprechen sich selbst, weil sie die Vielheit und Bestimmtheit nicht erklären können. Die aristotelisch-scholastische Philosophie enthält beide Extreme unausgebildet in sich; denn in Betreff der endlichen Persönlichkeit wird das Erkennen und Wollen als ein Accidenz, das auch nicht sein könnte oder nicht zum Wesen gehört, begriffen, was offenbar an den Monadismus streift und offenbar irrig ist[1]).

[1]) S. Thomas s. th. I. qu. 54. a. 1: Impossibile est, quod actio angeli vel cujuscumque alterius creaturae sit ejus substantia. Actio enim est proprie actualitas virtutis, sicut esse est actualitas substantiae vel essentiae. Impossibile est autem, quod aliquid, quod non est purus actus, sed aliquid habet de potentia admixtum, sit sua actualitas, quia actualitas potentialitati repugnat. Solus autem Deus est actus purus. Unde in solo Deo sua substantia est suum esse et suum agere.

Praeterea, si intelligere angeli esset ejus substantia, oporteret quod intelligere

Ebenso wurde auch das Verhältniß vom Allgemeinen und Besonderen nicht richtig bestimmt, was die vielen Streitigkeiten zwischen den Realisten und Nominalisten beweisen. Und weil die Persönlichkeit nach dem Verhältnisse des Allgemeinen und Besonderen bestimmt wurde, konnte auch die Lehre von Gott als persönlichem Wesen nicht anders, als verrückt und entstellt ausfallen.

164. Die neuere Philosophie verbindet mit Freiheit und Willen einen ganz anderen Sinn, während sie gewöhnlich den Ausdruck Person und Persönlichkeit, wie Dasein, Existenz perhorrescirt. Freiheit wird nur auf die Selbstentwicklung oder Spontaneität beschränkt, und somit ihr Wesen geradezu vernichtet. So ist nach Spinoza[1]) das Wesen frei, welches allein durch sich existirt und zum Handeln bestimmt wird, so daß also der Freiheitsbegriff ganz verkehrt ist. Freiheit und Persönlichkeit, wo letzterer Ausdruck gebraucht wird, sind nur Personificationen des Allgemeinen, eines an sich Unlebendigen.

Man sieht hieraus, daß ohne sichere philosophische Prinzipien hierin kein entscheidendes Wort gesprochen werden kann.

III.

In der Begriffsbestimmung.

§. 68.

165. Wird das Merkmal der Absolutheit zu einer Eigenschaft, die jedem Wesen eignet, gefügt, so ergibt sich eine Bestimmung Gottes; so ist Gott absolut mächtig, erkennend und wollend, absolut seiend und lebendig und geistig. Aus derselben Ursache ist Gott nicht blos persönlich, sondern absolut persönlich.

Aus der Welt des Endlichen schließen wir auf die Existenz Gottes, als des höchsten Herrn, als des Urwirklichen und Urpersönlichen, indem wir mit der Existenz zugleich die Wesenheit Gottes, d. h. seine begriffliche Wesenheit und seine Eigenschaften, erfassen und damit das concrete Wesen im Widerscheine und Abbilde begreifen.

angeli esset subsistens. Intelligere autem subsistens non potest esse nisi unum, sicut nec aliquod abstractum subsistens. Unde unius angeli substantia non distingueretur neque a substantia Dei, quae est ipsum intelligere subsistens, neque a substantia alterius angeli. Si etiam angelus ipse esset suum intelligere, non possent esse gradus in intelligendo perfectius et minus perfecte, cum hoc contingat propter diversam participationem ipsius intelligere.

[1]) Ethic. p. I. def. 7: Ea res libera dicetur, quae ex sola suae naturae necessitate existit et a se sola ad agendum determinatur.

Einseitig ist daher die Lehre des heiligen Thomas [1]), daß man Gott nur so weit erkennt, als es die sinnliche Erkenntniß zuläßt; daß man also Gott nicht anschaue und sein Wesen nicht erkenne; denn der Mensch hat nicht eine nur sinnliche Erkenntniß, und sodann erschaut er Gott allerdings nicht real, aber im Abbilde erfaßt er sein Wesen, wie die Schrift sagt, und diese Erkenntniß ist wahr, sicher und speculativ, wenn die einzelnen Begriffe sich gegenseitig bedingen.

Die Persönlichkeit erkennen wir durch die natürliche Vernunft; sie ist die Form, welche sich in allen Eigenschaften und Erscheinungen des Wesens abdrückt. Sie ist nicht das, worin das Wesen besteht oder subsistirt, sondern das eigenschaftlich bestimmte Wesen selbst. Gott ist der Seiende, der Lebendige, — dieß ist die Bestimmung, wodurch sich Gott sowohl als persönlich, als auch als absolut im Sein und Leben oder in der Natur bezeichnet.

Die Bestimmungen, daß Gott allmächtig und frei, allwissend und allweise, gütig und gerecht u. s. w., sei, erscheinen in einer Vielheit, welche in der Reflexion auf das Wesen Gottes bezogen werden; aber da nicht jedes Wesen, wovon eine Vielheit prädicirt wird, gleich hoch steht, so muß die Einheit, wodurch jene Vielheit verknüpft wird, nicht nur als eine persönliche, sondern auch als eine absolut persönliche gefaßt werden. Denn die endliche Persönlichkeit ist auch eine Einheit, aber die persönliche Einheit ist als eigenthümliche Form nur mit wenigen Acten und Vermögen, d. h. nur mit dem Fühlen, Erkennen und Wollen, wenn die Thätigkeit und Aeußerung eine persönliche wird, verknüpft, aber sie erfaßt jetzt wenigstens nicht alle niederen und inneren Kräfte, weil der Mensch sein Inneres nicht real anschaut und nicht seiner absolut mächtig ist.

166. Das natürliche Bewußtsein setzt an die Stelle der Persönlichkeit Herr oder Vater u. s. w., und bezieht darauf die einzelnen Eigenschaften, mächtig, gütig u. s. w. Auch hier muß zunächst die

---

[1]) S. th. I. qu. 12. a. 12: Naturalis nostra cognitio a sensu principium sumit. Unde tantum se nostra naturalis cognitio extendere potest, in quantum manuduci potest per sensibilia. Ex sensibilius autem non potest usque ad hoc intellectus noster pertingere, quod divinam essentiam videat; quia creaturae sensibiles sunt effectus, Dei virtutem causae non adaequantes. Unde ex sensibilium cognitione non potest tota Dei virtus cognosci et per consequens nec ejus essentia videri. — At 1. ergo d., quod ratio ad formam simplicem pertingere non potest, ut sciat de ea, quid est; potest tamen de ea cognoscere, ut sciat, an est. —

Art. 13. ad 1. ergo d., quod licet per revelationem gratiae in hac vita non cognoscamus de Deo, quid est, et sic ei quasi ignoto conjungamur, tamen plenius ipsum cognoscimus, in quantum plures et excellentiores effectus ejus nobis demonstrantur, et in quantum ei aliqua attribuimus ex revelatione divina, ad quae ratio naturalis non pertingit, ut Deum esse trinum et unum.

reale Einheit, die Person, vorgesetzt und vorgestellt werden, so daß die Eigenschaftsbestimmungen nur als Reflexionen von dieser primitiv vorgestellten Einheit sich ergeben.

Die scholastische Theologie suchte sich über alle Vielheit und Entgegensetzung zu erheben und Gott als das Alles transscendirende, namenlose Eine zu begreifen. Nicolaus von Cusa[1]) erläutert die transscendirende Erkenntniß von Gott durch das griechische Wort Gott, welches er von Sehen ableitet, indem er nun das Sehen und die Farben in das Verhältniß des Urbildes zum Abbilde, oder der Ursache zur Wirkung nach aristotelischer Fassung bringt.

Drittes Glied.

Von der Einheit Gottes.

§. 69.

167. Die letzte Beziehung, wornach wir etwas zu betrachten haben, ist die nach Aussen gehende, gemäß jener Erwägung, welche Stellung das zu betrachtende Object im Systeme einnimmt. Gott erscheint in dieser Beziehung nicht blos als eine Einheit, wie jedes Wesen eine solche ist, sondern als das einzige Wesen seiner Art.

---

[1]) De Deo abscondito dialogus. — Christianus: Deus dicitur a theoro, id est, video. Nam ipse Deus est in nostra regione, ut visus in regione coloris. Color enim non aliter attingitur, quam visu, et ad hoc, ut omnem colorem libere attingere possit, centrum visus sine colore est. In regione igitur coloris non reperitur visus, quia sine colore est. Unde secundum regionem coloris potius visus est nihil, quam aliquid; nam regio coloris extra suam regionem non attingit esse, sed affirmat, omne, quod est, in sua regione esse. Ibi non reperit visum. Visus igitur sine colore existens innominabilis est in regione coloris, quum nullum nomen colorum illi respondeat. Visus autem omni colori nomen dedit per discretionem; unde a visu dependet omnis nominatio in regione coloris, sed ejus nomen, a quo omne nomen in regione coloris potius nihil esse, quam aliquid deprehenditur. Eo igitur modo Deus se habet ad omnia, sicut visus ad visibilia. — Gentilis: Placet mihi id, quod dixisti; et plane intelligo, in regione omnium creaturarum non reperiri Deum nec nomen ejus, et quod Deus potius aufugiat omnem conceptum, quo affirmetur aliquid, quum in regione creaturarum, non habens conditionem creaturae, non reperiatur, et in regione compositorum non reperiatur nisi compositum, et omnia nomina, quae nominantur, sunt compositorum, compositum autem ex se non est, sed ab eo, quod antecedit omne compositum. Et licet regio compositorum et omnia composita per ipsum sint id, quod sunt, tamen, quum non sit compositum, in regione compositorum est incognitum.

Die Lehre von der Einheit und Einzigkeit Gottes ist zwar in der Lehre von der Existenz und Persönlichkeit Gottes unmittelbar enthalten; aber weil die Wissenschaft die einzelnen Momente herausheben und besonders betrachten muß, so bildet die Einheit Gottes ein besonderes und zwar das letzte Moment, welches von den zwei vorausgehenden, von der Existenz und Persönlichkeit Gottes bedingt wird.

Die Lehre von der Einheit Gottes ist der Abschluß der natürlichen und naturspeculativen, und die Grundlage der positiven und positiv-speculativen Gotteslehre, weßhalb die kirchlichen Symbole lauten: Credo in unum Deum, welche Lehre sie der von den einzelnen Personen voranschicken und damit verbinden, weil erst der Zusatz: Patrem, omnipotentem creatorem coeli et terrae, mit dem: Credo in unum Deum, den ersten Glaubensartikel bildet. Es darf daher nicht auffallen, daß diese Einheit Gottes, welche sich auf die Existenz und Persönlichkeit Gottes stützt, sowohl im natürlichen Bewußtsein, als auch in der positiven Offenbarung enthalten ist.

An die vorhergehende Entwicklung uns anschließend, werden wir zuerst die Grundlage und das Wesen dieser Lehre feststellen, sodann die einzelne Erörterung und Begründung vornehmen, und endlich mit der Darstellung der Einheit dieser Entwicklung abschließen.

Erstes Kapitel.

Von dem Wesen der Einheit Gottes.

I.

Von der Lehre der Schrift.

§. 70.

168. Die Einheit und Einzigkeit Gottes verkünden das alte und neue Testament; selbst im Heidenthume ist diese Wahrheit nicht gänzlich erloschen.

Im alten Bunde wird als erste Lehre und als erstes Gebot aufgestellt: daß Gott Einer, daß dieser Eine Gott aus ganzem Herzen, aus ganzer Seele und aus allen Kräften zu lieben sei. Diese Lehre wird ausdrücklich im Gegensatze zu dem heidnischen Polytheismus eingeschärft. Indem Gott die zehn Gebote gab, sprach er: „Ich bin der Herr, dein Gott, der dich aus dem Lande Aegypten, aus dem Hause der Knechtschaft herausführte; habe keine fremde Götter neben mir.“ Damit bezeichnet sich Gott als eine Person, die nur Eine ist. Auch der Psalmist sagt: „Groß bist du und Wunder wirkend; du bist

Gott allein." Und der Siracide: „Einer ist der Höchste, der allmächtige Schöpfer und mächtige König" [1]).

169. Das neue Testament wiederholt dieselbe Lehre. Christus trägt das Gebot vor [2]), Gott aus ganzem Herzen u. s. w. zu lieben, und lehrt [3]): „Dies ist das ewige Leben, daß sie dich erkennen, den allein wahren Gott, und den du gesandt hast, Jesum Christum." Und der heilige Paulus lehrt [4]): „Wenn auch sogenannte Götter sind, entweder im Himmel, oder auf der Erde (wie es denn viele Götter und viele Herrn gibt); aber wir haben doch nur Einen Gott, den Vater, von dem Alles ist, und für den wir sind, und Einen Herrn, Jesum Christum, durch welchen Alles ist und wir durch ihn." Weiter [5]): „Ein Herr, Ein Glaube, Eine Taufe, Ein Gott und Vater Aller."

Auch die Philosophie und Poesie der Heiden kennt trotz der vielen Götter nur Einen höchsten Gott. — Plato [6]) läßt durch den Einen Gott Alles gestaltet werden; er nennt ihn Bildner und Urheber von Allem, den zu finden Mühe koste. Aristoteles [7]) beruft sich auf den Homerischen Satz, daß Vielherrschaft nicht fromme, zum Beweise für die Einheit Gottes. — Unter den Dichtern sind Aussprüche von Orpheus, Hesiod und Sophocles, welche von den griechischen Kirchenvätern erwähnt werden, besonders bemerkenswerth [8]).

---

1) Deuteron., 6, 4—5: Audi Israel: Dominus Deus noster Dominus unus est. — Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo etc. — Exod. 20, 2. 3: Ego sum Dominus Deus tuus, qui eduxi te de terra Aegypti, de domo servitutis. Non habebis deos alienos coram te. — Ps. 85, 10: Quoniam magnus es tu et faciens mirabilia; tu es Deus solus. — Eccli. 1, 8: Unus est altissimus creator omnipotens et rex potens.

2) Matth. 22, 37; Marc. 12, 29.

3) Joan. 17, 3: Haec est autem vita aeterna: Ut cognoscant te, solum Deum verum, et quem misisti, Jesum Christum.

4) I. Cor. 8, 5. 6: Nam etsi sunt, qui dicantur dii, sive in coelo, sive in terra (siquidem sunt dii multi, et domini multi): nobis tamen unus est Deus, Pater, ex quo omnia, et nos in illum; et unus Dominus Jesus Christus, per quem omnia, et nos per ipsum.

5) Ephes. 4, 5. 6: Unus Dominus, una fides, unum baptisma; unus Deus et pater omnium.

6) Tim., ed. Steph. 28. C.: *τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὑρεῖν τε ἔργον κτλ.*

7) Metaph. XII. in calce: *οἱ δὲ λέγοντες τὸν ἀριθμὸν πρῶτον τὸν μαθηματικὸν καὶ οὕτως ἀεὶ ἄλλην ἐχομένην οὐσίαν καὶ ἀρχὰς ἑκάστης ἄλλας, ἐπεισοδιώδη τὴν τοῦ παντὸς οὐσίαν ποιοῦσιν καὶ ἀρχὰς πολλάς· τὰ δὲ ὄντα οὐ βούλεται πολιτεύεσθαι κακῶς· οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη. εἷς κοίρανος (ἔστω).*

8) Orpheus: *εἷς ἔστ᾽ αὐτογένης· ἑνὸς ἔκγονα πάντα τέτυκται.* — Hesiod.: *αὐτὸς γὰρ πάντων βασιλεὺς καὶ κόρανός ἐστιν.* — Sophocles: *εἷς ταῖς ἀληθείαισιν· εἷς ἔστιν θεός, ὃς οὐρανόν τ᾽ ἔτευξε καὶ γαῖαν μάκραν κτλ.* — Cfr. Petav. dog. th. de deo etc. c. III. et R. Cudworthii systema intellectuale transl. a Mosh. div. locis. —

II.

Von der Bedeutung der Einheit Gottes.

§. 71.

170. Es ist die bestimmte Bedeutung der Einheit Gottes näher zu erörtern. Die Einheit, welche der Vielheit entgegensteht, ist das Zusammen- oder Vereintsein, und ist nach Innen und Aussen bestimmt. Was als Zusammen unterscheidbar gegen etwas Anderes ist, bildet eine Einheit, welche in sich selbst eine Vielheit sein kann. Die blose Unterscheidbarkeit eines Objectes von anderen bildet die logische Einheit; so ist jeder Buchstabe, und jeder Punkt eine Einheit. Die reale Unterschiedenheit und Selbstheit eines Objectes macht es zu einer realen Einheit, wie jedes geistige und materiale Wesen eine solche ist. Ebenso begründet die Vereinigung mehrer Wesen zu einem Systeme eine formale Einheit. Hier gibt es gleichfalls Stufen und Grade; so ist der Mensch eine zusammengesetzte Einheit, wie der Staat, aber in verschiedener Weise. Daraus sieht man, daß die Einheit nicht mit der Einfachheit, Untheilbarkeit und Unzusammengesetztheit der Atomistik zusammenfällt.

171. Gott ist nun Einer offenbar nicht im idealen und formalen, sondern nur im realen Sinne, und es fragt sich um die nähere Bestimmung von dem Satze[1]: Ὁ θεὸς εἷς ἐστιν, im Unterschiede von: Ein Mensch; oder um die Berechtigung, den Einen Gott als den einzigen und einzig möglichen zu begreifen. Hier kommt es auf den Zusammenhang an. Der Satz: Ein Mensch hat dieses gethan, unterscheidet sich wesentlich von diesem: Ein Mensch ist frei; denn der erstere kann bedeuten: Ein ungewisser oder nur Ein Mensch hat dieses gethan, so daß auf die menschliche Natur gar nicht Rücksicht genommen wird. Daher ist der letzte Satz: Ein Mensch ist frei, falsch, weil hier von der menschlichen Natur gesprochen wird, und er muß lauten: Der Mensch oder jeder Mensch ist frei. Würde nun gesagt: Es gibt nur Einen Menschen, so wäre darunter die Thatsache zu verstehen, daß es unter allen Wesen nur ein einziges Exemplar von dieser Wesenheit gäbe.

Eine solche Thatsache sprechen wir aus, wenn wir sagen: Gott ist nur Einer; aber selbst mehr als diese Thatsache, nämlich die Unmöglichkeit, daß Gott in der Mehrheit vorkomme. Dieses allein berechtigt uns, die Einzigkeit Gottes unter die natürlichen Religionslehren zu rechnen. Ὁ θεὸς — bezeichnet also die göttliche Individualität und Persönlichkeit, und εἷς beschränkt diese auf eine einzige Individualität und zwar nicht in Bezug auf eine zufällige Eigenschaft, sondern in

1) Galat. 3, 20: Mediator autem unius non est; Deus autem unus est. — Jac. 1, 19: σὺ πιστεύεις, ὅτι ὁ θεὸς εἷς ἐστι.

Bezug auf die Natur (*ἐστι*). Wenn aber *θεός* als Prädicat steht, so wird damit die Natur bezeichnet, so daß man wohl sagen kann: Der Vater, der Sohn und der heilige Geist sind Ein Gott, aber nicht Einer, weil die drei Personen nicht an sich Eine Person sind.

Indem Gott Einer, nicht: Eines genannt wird, wird er als eine persönliche, und nicht als eine unpersönliche Einheit bezeichnet. Aber wenn die drei Personen nicht als Eine, sondern als Eines bezeichnet werden, so ist damit ihre natürliche Einheit ausgedrückt, welche von der nachbildlichen (*εἰς τὸ ἕν*) unterschieden wird[1]).

172. Negiren wir aber hinsichtlich der göttlichen Natur die vielfache Existenz, so anerkennen wir zugleich, daß alle anderen Wesen in der Vielheit vorkommen können und müssen, und daß, wenn auch Gott kein System von Wesen ist, doch damit das System der Realwesen nicht negirt sei. Der Geist, welcher sich von der Endlichkeit zu Gott erhebt, fühlt und sieht sich in ein System von Wesen verschlungen, worin er Eines und nur Eines als Mittelpunkt ansetzt und ansetzen kann; denn die Idee des Systemes erfordert diese Einheit.

Gott ist daher, in diesem Systeme erfaßt, Einer und ein bestimmtes, einzelnes Wesen; denn ein allgemeines Wesen im realen Sinne und als reale Einheit gibt es nicht. Aber diese Einheit schließt die Vielheit in anderer Beziehung nicht aus[2]). Daher kann derselbe Gott, welcher Einer ist, nach einer anderen Beziehung dreifaltig oder dreipersönlich (Deus unus et trinus) sein. Aber die Einheit, welche der Vielheit in derselben Beziehung entgegensteht, bildet das System der Wesen, worin Gott nicht etwas Abhängiges, also Gegensätzliches und Vielheitliches, sondern etwas absolut Unabhängiges bezeichnet, weßhalb er nur Einer sein kann.

III.

Von der Bestimmung von Natur, Individuum und Einheit.

§. 72.

173. Die Einheit weist an sich auf die systematische Betrachtung hin, wie denn auch Gott nur im Realsysteme als Einer begriffen

---

[1]) I. Joan. 5, 7: *ὅτι τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες ἐν τῷ οὐρανῷ, ὁ πατὴρ, ὁ λόγος, καὶ τὸ πνεῦμα ἅγιον. καὶ οὗτοι οἱ τρεῖς ἕν εἰσι.* 8. *καὶ τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες ἐν τῇ γῇ, πνεῦμα καὶ ὕδωρ καὶ αἷμα. καὶ οἱ τρεῖς εὐς τὸ ἕν εἰσιν.*

[2]) S. Thomas s. th. I. qu. 11. a. 2: Unum opponitur multis, sed diversimode. Nam unum quod est principium numeri, opponitur multitudini, quae est numerus, ut mensura mensurato. Unum enim habet rationem primae mensurae et numerus est multitudo mensurata per unum, ut potet ex 10 Met., text 2. Unum vero, quod convertitur cum ente, opponitur multitudini per modum privationis, ut indivisum diviso.

werden kann. Im Begrifflichen spiegelt sich das Reale und daher wollen wir diesen Zusammenhang noch näher darlegen.

Wesen oder Natur, Individuum oder Einzelnes, Person und freies Verhalten sind die Angelpunkte in dieser Begriffsbestimmung, worin die Einheit sich abspiegelt.

Im Gegensatze zu Individuum kann Wesen oder Natur nur das begriffliche Wesen bezeichnen, in welchem Sinne man von dem Wesen Gottes spricht. Das begriffliche Wesen hat an sich keine Realität, kann also auch mit dem Individuum oder mit dem realen Wesen keine reale Zusammensetzung bilden und also auch nicht in ihm subsistiren, wie umgekehrt das Individuum oder die Person darin nicht subsistiren kann. Daher bilden das Wesen und das Individuum keine reale Einheit, weil beides nur eine doppelte Fassung einer und derselben Sache ist.

Ueber die abstracte Einheit, den höchsten Allgemeinbegriff ist man in den bisherigen Philosophien nicht hinausgekommen, indem man sein Verhältniß zur Wirklichkeit nicht richtig bestimmte und Gott für die höchste Idee erklärte und wie den höchsten Begriff behandelte, der sich in jeder Bestimmung wiederholt. So wird Gott nur als die höchste abstracte, über Allem stehende Einheit begriffen, welche nicht real und individual ist, weil sowohl das Reale als Individuale für das Abhängige, Beschränkte und nur Erscheinende erklärt wird. Hegel nahm zwar das Einzelne in den Prozeß auf, weil sonst gar nicht von der Stelle zu kommen war; aber das Besondere ist doch das Abhängige, Gesetzte und nicht Reale, außerdem, daß dieser Prozeß nur ein logischer ist. Gott wird also selbst endlich, ein besonderes Wesen, obwohl man es für einen Widerspruch erklärt hatte, Gott als ein einzelnes Wesen zu fassen, wobei man die Besonderheit und Individualität verwechselte. Der im abstracten Gottesbegriffe liegende Widerspruch ist hier zur Manifestation gekommen. Damit ist die Einheit Gottes ebenso aufgehoben, und Gott zur Vielheit geworden; der falsche Monotheismus wird zum Polytheismus, wie dieser oder der Pantheismus wiederum in den Monotheismus umschlägt. Weil der Widerspruch für ein Criterium der Wahrheit angesehen wird, so sucht man auch den falschen Monotheismus mit dem Polytheismus zu verbinden, woraus ein falsches, sich selbst aufhebendes System entsteht.

174. Unter Individuum begreift man das letzte Object, welches daher real und ein Einzelnes, kein Abstractum sein kann. Die Person ist ein freithätiges Individuum; aber sie ist nicht ein beschränktes Individuum, welches an dem anderen seine Grenze hat, weil diese Beziehung nach Aussen eine spätere und von dem persönlichen Wesen bedingte ist. Gott bedarf keines äußeren Du, weil er absolut innerlich

ist oder sich als dreipersönlich erfaßt sich und nur im rein persönlichen Thun als Ein Prinzip nach Aussen bezieht.

Nach dem Verhältnisse der zweiten zur ersten Substanz, wornach die aristotelische Scholastik den Personenbegriff bestimmte, hätte Gott als Person nur als ein einzelnes Individuum neben anderen begriffen werden können, so daß er endlich geworden wäre und die Einzigkeit eingebüßt hätte. Daher lehrt Thomas, daß die abstracte Natur, die zweite Substanz an sich Person ist, eine Lehre, durch welche das Begriffliche personificirt wird. Daher ist der falsche Realismus nicht überwunden; denn das Sein an sich, im Gegensatze zu dem Objecte, wovon es ausgesagt wird, ist zugleich Person oder Individuum. Wenn aber in Gott keine erste Substanz vorkommt, so kann es, sollte man denken, auch keine zweite geben, so daß es ein Widerspruch ist, Begriffe auf Gott anzuwenden und doch ihren natürlichen Sinn zu zerstören, weßhalb man zuerst die Unrichtigkeit jener aristotelischen Begriffslehre hätte einsehen sollen.

175. In der Beziehung von Innen nach Aussen ergibt sich der Personenbegriff nicht als der von einem Individuum, sondern von einem selbstmächtigen und daher unzerstörbaren Individuum. Sonach ist Person eine unzerstörbare reale Einheit, so daß zwar eine Ausentwicklung und Ausbildung, sowie eine freie Aussenthätigkeit, aber kein Zerfallen des Grundes möglich ist[1]). Die endliche Persönlichkeit ist daher auch eine solche Einheit, welche mehr ist als eine Natureinheit und daher die Bestimmung hat, ein ewiges Reich oder System mit anderen zu bilden. Gott ist aber selbst über die endliche Persönlichkeit erhaben, weil er keiner Entwicklung und Veränderung bedürftig oder fähig ist.

Die persönliche Individualität besteht daher immer fort, und sonach ist Gott, weil absolut persönlich, auch absolut Einer, so daß neben ihm kein zweiter denkbar ist. Als solcher unterscheidet er sich von den anderen Wesen, welche absolut oder relativ wandelbar und in der Vielheit vorhanden sind. Daher ist die Einheit Gottes nur im Systeme der Wesen zu begreifen.

---

[1]) S. Thomas s. th. I. qu. 11. a. 1: Unum non addit supra rem aliquam, sed tantum negationem divisionis. Unum enim nihil aliud significat, quam ens indivisum. Et ex hoc ipso apparet, quod unum convertitur cum ente. Nam omne ens aut est simplex aut compositum. Quod autem est simplex, est indivisum in actu et potentia. Quod autem est compositum, non habet esse, quamdiu partes ejus sunt divisae, sed postquam constituunt et componunt ipsum compositum. Unde manifestum est, quod esse cujuslibet rei consistit in indivisione, et inde est, quod unumquodque sicut custodit suum esse, ita custodit suam unitatem.

Zweites Kapitel.

Von der Entwicklung der Lehre von der Einheit Gottes.

I.

Von dem idealen Beweise für Gottes Einheit.

§. 73.

176. Unter dem idealen oder ontologischen Beweise verstehen wir nicht den apriorischen im Unterschiede von dem empirischen oder aposteriorischen, sondern jenen, welcher auf die Idee und den Begriff Gottes sich stützt. Denn der kosmologische kann ebenso begrifflich, wie der ontologische geführt werden; nur der Ausgangspunkt wechselt.

Gottes Einheit wird auf dieselbe Weise, wie seine Existenz und Persönlichkeit bewiesen; nur ist zu bemerken, daß beide letztere Beweise vorausgehen müssen. Es kann nicht mehr bewiesen werden, daß Gott kein Accidenz, nicht die moralische Weltordnung sei, weil dieses bereits dargethan ist. Es muß also von dem Begriffe Gottes als des absoluten Wesens und der absoluten Persönlichkeit ausgegangen werden.

Daß Gott nur Einer ist, erhellt auf ontologische Weise daraus, daß der Begriff der höchsten und absoluten Wesenheit und Persönlichkeit nur analysirt werden darf, um dieses einzusehen. Denn das Höchste kann weder neben sich, noch über sich ein gleiches Wesen zulassen, weil es sonst nicht das Höchste wäre. Da nun Gott in jeder Hinsicht das Höchste und Absolute ist, so muß er allein stehen oder es kann kein zweites höchstes Wesen neben oder über ihm geben. Trefflich führt Tertullian[1]) den Beweis, daß Gott, wenn er nicht Einer, gar nicht ist.

Man kann also nicht zwei oder mehre höchste Wesen mit verschiedener Natur annehmen und lehren, daß Gott nur nach der einen Natur der Höchste zu sein brauche, und ein zweiter in einer anderen ebenso der Höchste sein könne; denn Gott ist in jeder Beziehung der Höchste, mit Ausnahme der Unvollkommenheit. Aber selbst ein absolut

---

[1]) Ad Marcion. l. I. c. 3: Deus, si non unus est, non est, quia dignius credimus non esse, quodcumque non ita fuerit, ut esse debebit. Deum autem ut scias unum esse debere, quaere, quid sit Deus et non aliter invenies. Quantum humana conditio de Deo definire potest, id definio, quod et omnium conscientia agnoscet, Deum summum, esse magnum in aeternitate constitutum, innatum, infectum, sine initio, sine fine etc. Quae erit jam conditio ipsius summi magni? nempe ut nihil illi adaequetur, id est, ut non sit aliud summum magnum; quia si fuerit, adaequabitur, et si adaequabitur, non erit jam summum magnum eversa conditione et ut ita dixerim lege, quae summo magno nihil sinit adaequari. Ergo unicum sit necesse est, quod fuerit summum magnum, par non habendo, ne non sit summum magnum.

böses Wesen läßt sich nicht denken und dem absoluten oder lebendigen Gott entgegenstellen. Denn das Böse ist ein Mangel und eine Zerrissenheit; also kann es für sich selbst nicht bestehen, sondern bedarf des Guten, um zu bestehen. Es kann also ein absolut Böses nicht geben, und das Böse, welches besteht, ist nicht blos dieses, sondern von dem Naturguten bedingt. Andere Gegensätze, wie absolutes Ich und absolutes Nichtich, absolute Realität und absolute Negativität zerfließen, weil sie nur abstracte, unwirkliche Gegensätze sind.

Aus einem Attribute läßt sich der Beweis für Gottes Einzigkeit nicht ohne das reale Wesen führen. Daher ist nur die Unermeßlichkeit, welche das reale Wesen unmittelbar bestimmt, beweisend; aber nicht die Erkenntniß, Allmacht u. s. w. Vermöge der Unermeßlichkeit denken wir Gott so, daß er nur allein sich faßt und begrenzt, also an keinem anderen Wesen eine Schranke hat. Bestände ein reales Wesen, so müßte es mit dem absoluten real zusammenhängen, weil ohne Berührung und Zusammenhang eine Realität nicht denkbar ist. Nun kann allerdings eine niedere Substanz von einer höheren durchdrungen werden, ohne aber sie halten oder begrenzen zu können. Gäbe es nur ein höchstes Wesen in der Zweiheit, so müßte das Eine das Andere ausschließen, wie ein endlicher Geist den anderen ausschließt, oder eine Grenze gegen ihn bildet. Daher kann es nur ein einziges unendliches und unermeßliches Wesen geben; Gott ist also nur Einer. Mit den anderen Attributen kommt man nicht so zum Ziele; denn wie z. B. zwei Geldstücke ganz dieselben Eigenschaften haben, so können auch zwei Wesen gedacht werden, welche dieselben Eigenschaften besitzen. Daß ein Wesen weise ist, hindert nicht, daß es auch das andere ist. Daher kann auch eine Steigerung dieser Eigenschaften die Mehrheit solcher Wesen nicht verhindern; denn wenn ein Wesen höchst weise ist, so kann es auch das andere sein oder nicht darum nicht höchst weise sein, weil es nicht das andere ist und dasselbe nicht vollkommen erkennt, weil es ja dasselbe soll vollkommen, als es erkennbar ist, erkennen kann. Würde man dieses negiren, so könnten auch die drei göttlichen Personen nicht höchst weise, mächtig, gütig u. s. w. sein. Von den sieben Beweisen, welche Duns Scotus für Gottes Einzigkeit führt, müssen daher alle wegfallen, welche auf andere Eigenschaften, als auf die Unermeßlichkeit Gottes sich gründen [1]).

[1]) In l. I. sent. dist. II. qu. 3. Videtur tamen, quod ista veritas possit ratione naturali ostendi, et hoc sumendo viam, primo ex infinito intellectu, secundo ex infinita voluntate, tertio ex infinita bonitate, quarto ex ratione infinitae potentiae, quinto ex ratione infiniti absolute, sexto ex ratione necesse esse, septimo ex ratione omnipotentiae.

Prima via ex parte intellectus infiniti arguitur primo sic. Intellectus infinitus

177. Gottes Einzigkeit beweist Thomas[1]) durch den Satz, daß die göttliche Wesenheit und Individualität (essentia et esse, Deitas et Deus) identisch sind, und daher, weil die Individualität (haeceitas) nicht vervielfältigt werde, auch Gott in der Mehrheit nicht existiren kann. Aber der Beweisgrund ist erwiesener Maßen ein irriger; es würde auch folgen, daß eine Menschheit an sich existiren könnte, wenn die abstracte Gottheit existirt, und so gäbe es gleichwohl eine Vielheit. Warum aber nur die Gottheit an sich existiren kann, nicht so die Menschheit u. s. w., ist noch immer nicht bewiesen; somit der Satz eine Erschleichung. Aus demselben Prinzipe folgert Spinoza[2]), daß Gott nicht Einer sein kann, weil er so nicht allgemein wäre, obschon er demselben Widerspruche mit seiner Einen Substanz verfällt.

Auch der Beweis, welchen Thomas aus Gottes unendlicher Vollkommenheit führt[3]), ist nicht ganz befriedigend; denn, wenn Gott

---

cognoscit quodcumque intelligibile perfectissime, quantum est intelligibile in se, quia totum ens. Nam intellectus finitus hoc potest, licet non perfectissime, nec simul; ergo si sint duo dii, sint A et B. A ergo cognoscet B perfectissime, quantum scilicet B est cognoscibile, sed hoc est impossibile. Probatio, quia aut cognoscit B per essentiam B aut non. Si non, et B est cognoscibile per essentiam, ergo A non cognoscit B perfectissime, quantum scilicet B est cognoscibile. Nihil nempe cognoscibile per essentiam perfectissime cognoscitur, nisi cognoscatur per essentiam suam, vel per aliquid perfectius includens essentiam suam, quam ipsa sit in se. Essentia autem B in nullo perfectius includitur, quam in B, quia tunc B non esset Deus. Si autem cognosceret B per essentiam ipsius B, ergo actus ipsius A est posterior naturaliter essentia ipsius B et ita A non est Deus. Quod autem actus ipsius A sit posterior ipso B probo, quia omnis actus cognoscendi, qui non est idem objecto, est posterior objecto. Neque enim prior, neque simul natura est actus cum objecto alio ab actu, quia tunc actus posset intelligi sine objecto sicut e converso, etc. etc. —

[1]) L. c. a. 3: R. d., quod Deum esse unum, ex tribus demonstratur. Primo quidem ex ejus simplicitate. Manifestum est enim, quod illud, unde aliquid singulare est hoc aliquid, nullo modo multis est communicabile. Illud enim, unde Socrates est homo, multis communicari potest, sed id, unde est hic homo, non potest communicari nisi uni tantum. Si ergo Socrates per id esset homo, per quod est hic homo, sicut non possunt esse plures Socrates, ita non possent esse plures homines. Hoc autem convenit Deo; nam ipse Deus est sua natura. Secundum igitur idem est Deus et hic Deus. Impossibile est igitur esse plures deos.

[2]) Epist. 50 (p. 626): Quoniam vero Dei existentia ipsius sit essentia deque ejus essentia universalem non possimus formare ideam, certum est, eum, qui Deum unum vel unicum nuncupat, nullam de Deo veram habere ideam vel improprie de eo loqui.

[3]) L. c. Secundo vero ex infinitate ejus perfectionis. Ostensum est enim, quod Deus comprehendit in se totam perfectionem essendi. Si ergo essent plures dii, oporteret eos differre. Aliquid ergo conveniret uni, quod non alteri. Si autem hoc esset, perfectio alteri eorum deesset; et sic ille, in quo esset privatio, non

nach Thomas die ganze Vollkommenheit des Seins in sich schließt, so folgt noch nicht, daß ein anderes Wesen nicht ebenso vollkommen sein kann, wie die Vollkommenheit des einen Menschen die des andern nicht beeinträchtigt. Will aber damit gesagt sein, daß die höchste Vollkommenheit die ganze, die intensivste auch die extensivste sei, so können selbst die endlichen Wesen außer und neben Gott nicht existiren. Es ist damit Gottes Einzigkeit nicht bewiesen; oder es müssen noch andere Beweise hinzugefügt werden, um einen ganzen und vollständigen zu bilden.

II.

Von dem realen Beweise für Gottes Einheit.

§. 74.

178. Der reale Beweis, welcher von der endlichen Realität aus geführt wird, kann von dem substantialen oder harmonischen Verhältnisse der Welt ausgehen.

Daß es viele und beschränkte Wesen gibt, lehrt der Augenschein; aber, weil jede Vielheit eine Einheit über sich hat, so muß es auch Ein Wesen geben, welches absolut und unbeschränkt, sich selbst genügend ist. Die Einheit kann nämlich nicht dasselbe als die Vielheit sein, oder die Vielheit zusammengefaßt und verbunden, sondern sie muß darüber hinausliegen, und selbst real sein, wie der Mittelpunkt über dem Peripherischen als Einheit steht. Nur dann besteht in der Realwelt eine Harmonie, wenn nicht alle Wesen gleich sind, sondern die einen höher als die anderen stehen, also daß über allen Wesenklassen eine höchste steht, die nur Ein Exemplar aufzuweisen hat.

Weil es beschränkte Wesen gibt, was die Erfahrung lehrt, so muß es ein unbeschränktes geben, welches nur Eines sein kann; denn alle endlichen Wesen zusammen können nur ihre Quantität, aber nicht ihre Qualität ändern. Sie können aber allein auf sich nicht ruhen, weil sie gegenseitig beschränkt sind, und daher bedürfen sie eines sich selbst und allein tragenden und genügenden Wesens, welches sie erhält und trägt, und nur Eines sein kann.

179. Weil alle Wesen miteinander in realer Verbindung stehen müssen, wenn sie real sind, so muß das höchste Wesen auf die niederen beständig einen Einfluß ausüben; besteht also ein zweites oder drittes höchstes Wesen, so müssen alle zusammen auf die endliche Welt ein-

---

esset simpliciter perfectus. Impossibile est ergo, esse plures deos. Unde et antiqui philosophi quasi ab ipsa coacti veritate ponentes principium infinitum, posuerunt unum tantum principium.

wirken. Wäre aber dieses der Fall, so wäre eine Ordnung und Harmonie nicht möglich, weil entweder die höchsten Wesen sich selbst in ihrem Einflusse paralysirten oder die endlichen, von verschiedenem Einflusse bewegt, sich verschieden gestalten müßten, wodurch aber die Entwicklung gehemmt und ganz unmöglich würde [1]).

Man kann nicht sagen, daß der Welt die Ordnung vermöge der harmonia praestabilita oder immanens eigenthümlich sei, und daher keines ordnenden Einflusses bedarf; denn, wenn auch die Weltordnung zugleich eine innere ist, so muß doch jene, welche in der Entwicklung sich manifestirt, von der immanenten unterschieden werden. Letztere Entwicklung ist trotz der ersten Ordnung keine immer sich gleiche und nothwendige, sondern eine modificirbare. Daß die Thiere und Geschlechter immer fortbestehen und durch kein Naturereigniß zu Grunde gehen, daß die Weltgeschichte trotz der scheinbaren Willkür im Ganzen einen sicheren Gang befolgt, ist nicht Folge der Naturordnung, sondern einer lebendigen Macht, welche über dem Endlichen steht und auf dasselbe einwirkt [2]).

---

1) S. Thomas l. c.: Tertio ab unitate mundi. Omnia enim, quae sunt, inveniuntur esse ordinata ad invicem, dum quaedam quibusdam inserviunt. Quae autem diversa sunt, in unum ordinem non convenirent, nisi ab aliquo uno ordinarentur. Melius enim multa reducuntur in unum ordinem per unum, quam per multa, quia per se unius unum est causa et multa non sunt causa unius, nisi per accidens, in quantum scilicet sunt aliquo modo unum. Cum igitur illud, quod est primum, sit perfectissimum et per se, non per accidens, oportet, quod primum reducens omnia in unum ordinem sit unum tantum. Et hoc est Deus.

Raym. de Sab. th. nat., tit. IV: Praeterea necessario sequitur, quod ille, qui est supra hominem, a quo homo habet, quicquid habet, est unus Dominus et non plures. Quamvis enim sunt plures et innumerabiles res et diversae, in istis quatuor gradibus tamen non est nisi unus ordo, una ordinatio inter omnes. Omnia enim habent ordinem unum; omnia enim sunt conjuncta, omnia colligata in uno ordine. Omnia ascendunt ordinate de gradu in gradum, de minore ad majus, semper ad digniora ascendendo. Ergo unitas ordinis demonstrat unum solum ordinatorem, unum gubernatorem, unum artificem, qui tam diversa conjunxit in uno ordine.

1) Raym. de Sabunde, th. nat. t. 59: Si sint plures (dii), quilibet habebit suam propriam voluntatem et per consequens poterit esse divisio et discordia inter eos, et quilibet diligeret honorem proprium, tunc homo esset in magna tribulatione et poena: immo totum universum destrueretur ex eorum discordia, et etiam homo nunquam esset securus, neque in quiete nec pace; immo natura non posset pati duos dominos nec duos deos; sed si tantum est unus Dominus et Deus, vitantur multa mala et sequuntur infinita bona. Et sic bonum homini est esse tantum unum Deum et Dominum: et esse plures deos seu dominos est valde malum, immo pessimum homini et est contra hominem. Et ideo homo debet credere et affirmare istam partem, scilicet esse unum et singularem Dominum et Deum, et debet negare aliam partem.

Es beweist daher die Weltgeschichte erstens die natürliche Ordnung, welche in dem Grundwesen des Endlichen ruht, und zur entsprechenden Entwicklung hindrängt; sodann manifestirt sich darin die Freiheit des endlichen Geistes, welcher die Naturordnung im persönlichen, nachbildlichen Gebiete realisiren kann oder nicht. Es müssen daher relative Widersprüche in dieser Entwicklung entstehen, ohne aber allen Zusammenhang zu zerstören. Weil das Endliche keine höhere Form aus sich allein sich geben kann, so muß sich jeder höhere und wahre Fortschritt von der Einwirkung eines höchsten und persönlichen Wesens herschreiben, ohne daß aber die endliche Freiheit beeinträchtigt würde.

Die Trübung und der Zwist und Kampf in der Weltgeschichte beweist nur die creatürliche Freiheit, aber nicht den Einfluß eines absolut bösen Prinzipes; denn wäre dieser Einfluß von einem höchsten Prinzipe, so müßte er die harmonische Entwicklung vollkommen paralysiren, so daß gar keine Entwicklung möglich wäre, indessen die Erfahrung einen Fortschritt in der Entwicklung aufweist. Es kann daher nur Ein höchstes Wesen geben, welches die harmonische Entwicklung und die wahre Bildung möglich macht; denn die Disharmonie ist eine geringere, von der menschlichen Freiheit herrührende, und kann daher die wahre Entwicklung nicht aufheben, sondern nur trüben. Es wäre aber die Lehre verkehrt, daß der Zwiespalt zur wahren Entwicklung nothwendig wäre, da er immerhin nur zerstörend und hemmend wirken kann.

Es weist daher sowohl die substanziale, als die freigesetzte Ordnung auf Ein höchstes Wesen hin.

III.

Von dem formalen Beweise für Gottes Einheit.

§. 75.

180. Spiegelt sich in der endlichen Welt eine Einheit, welche als ihre ursprüngliche oder spätere, freigesetzte Form angesehen werden kann, so kann von diesen Formen auf die Ureinheit zurückgeschlossen werden. Darauf gründet sich der formale Beweis für Gottes Einheit.

Jedes Wesen ist eine reale Einheit; ihrer viele bilden eine nachbildliche Einheit, ein System. Diese nachbildliche Einheit, als welche sich die vielen Weltwesen erweisen, ist ohne die urbildliche nicht zu denken; denn die vielen Staubtheile vereinen sich nur zu einer Einheit, wenn eine höhere Kraft sie verbindet und vermittelt. Nehmen wir aber die relativen Wesen auch relativ selbstig an, so bedürfen sie noch immer

der Vermittlung, wodurch sie eine harmonische Einheit bilden, wenn man diesen Einfluß auch nur eine secundäre Verbindung erzeugen lassen kann. Denn daß die endlichen, selbstigen Wesen noch immer einer Vermittlung bedürfen, ist darum nicht in Abrede gestellt; es muß aber die Vermittlung von einem höheren und dem höchsten Wesen kommen und kann nur von Einem stammen, weil zwei höchste Wesen keine nur Eine Vermittlung bezwecken könnten.

181. Dasselbe gilt insbesondere von der Religion, welche die Personen zu einem Systeme verknüpft oder zu einem nachbildlichen, übernatürlichen Reiche erhebt. Eine Societät ist ohne ein Haupt nicht möglich, und daher kann nur Gott, der eine höhere Form und Vermittlung setzen kann, dieses Haupt und dieser Einheitspunkt sein.

Es ist aber ein Postulat der Vernunft, daß es wie Eine Wahrheit, so auch nur Eine Religion und Eine Kirche geben kann; denn nur in der Einheit und Vermittlung ist Leben und wahre Entwicklung. Daraus folgt, daß es auch nur Einen Mittler für diese Eine Wahrheit, für diese Eine Religion und Kirche geben könne, und daß dieser Mittler nur Gott sein könne.

Die Erscheinungen im Heidenthume, welches mehre Götter annahm, widerlegen den religiösen Beweis für Gottes Einheit nicht, sondern bestätigen, wie die Existenz und Persönlichkeit, so auch die Einheit Gottes, weil die unbefangene Vernunft selbst diesen Irrthum einsieht und die höchste Einheit zu entdecken sucht. Wie auch jetzt jeder Denker überzeugt ist, daß es nur Ein System geben kann, wenn es auch noch nicht gefunden, und wie das Streben nach Einheit allen philosophischen Versuchen zu Grunde liegt, so war das Heidenthum keineswegs bei dem Polytheismus beruhigt, sondern man suchte den Einen und höchsten Gott, den noch unbekannten, welchen der heilige Paulus [1]) den Areopagiten verkündete. Außerdem unterscheidet das polytheistische Heidenthum Götterklassen und kennt in den meisten Religionen in der obersten Klasse nur drei Götter, welche selbst aus einer Einheit hervorgegangen oder über welche die Nothwendigkeit oder das Fatum waltet. Indessen bezeugt trotz der großen Verirrung die Heidenwelt in einzelnen Geistern, daß Gott nur Einer sei [2]).

---

[1]) Apg. 17, 23.

[2]) Lactant. de ira Dei c. 11: Unus est igitur princeps et origo rerum Deus, sicut Plato in Timaeo et sensit et docuit, cujus majestatem tantam esse declarat, ut nec mente comprehendi nec lingua exprimi possit. Idem testatur Hermes, quem Cicero ait in numero deorum apud Aegyptios haberi, eum scilicet, qui ob virtutem multarumque artium scientiam Trismegistus nominatus et erat non modo Platone, verum etiam Pythagora septemque illis sapientibus longe antiquior. Apud Xenophontem Socrates disputans ait: formam Dei non oportere conquiri; et Plato in

182. Es lehrt aber die positive Religion in Uebereinstimmung mit der Vernunft, daß Gott, dem die höchste Verehrung gebührt, nur Einer sei, was ebenso zum historischen oder formalen Beweise gehört. Daher nennen die Väter die Vielgötterei geradezu Atheismus, und lehren, daß, wenn Gott nicht Einer, gar keiner Gott ist[1]). Das religiöse Leben läßt sich aber bei mehrern Göttern gar nicht denken; denn der Mensch kann nicht zwei Herren dienen, seine Liebe nicht zwischen zwei oder mehr Göttern theilen, oder er muß gar keine Religion haben.

Nur wenn Alle Einem und demselben höchsten Wesen dienen, entsteht auch Eine Religion, Eine Herrschaft, Ein Glaube, wie der Weltapostel lehrt (Eph. 4, 5. 6.): „Ein Herr, Ein Glaube, Eine Taufe, Ein Gott und Vater Aller, der ist über Allen und durch Alle und in uns Allen.“ Die Religion bedarf Eines und zwar des höchsten Mittlers, weil die Vielheit erhoben und selbst Ein Reich werden soll, weßhalb ohne Einheit Gottes überhaupt keine Religion und selbst kein nur natürlicher Verband denkbar ist.

Drittes Kapitel.

Von der Einheit der Lehre von der Einheit Gottes.

I.

Im natürlichen Bewußtsein.

§. 76.

183. Das natürliche Bewußtsein steht dem zu- und angebildeten entgegen und enthält da, wo es sich ungehemmt und unalterirt äußert,

legum libris: Quid omnino sit Deus, non esse quaerendum, quia nec inveniri possit nec enarrari. Pythagoras quoque unum Deum confitetur, dicens, incorporalem esse mentem, quae per omnem rerum naturam diffusa et intenta vitalem sensum cunctis animantibus tribuat. Antisthenes autem in Physico unum esse naturalem Deum dixit, quamvis gentes et urbes suos habeant populares (Deos). Eadem fere et Aristoteles cum suis Peripateticis et Zenon cum suis Stoicis. Longum est enim singulorum sententias exsequi, qui licet diversis nominibus sint abusi, ad unam tamen postestatem, quae mundum regeret, concurrerunt.

[1]) Athanas. advers. gent. n. 38: *ὡς γὰρ ἐλέγομεν τὴν πολυθεότητα ἀθεότητα εἶναι, οὕτως ἀνάγκη τὴν πολυαρχίαν ἀναρχίαν εἶναι.* Cfr. Greg. Naz. carm. 3. arcan; Prudent. in Hamartig.:

Aut unus Deus est, rerum cui summa potestas,
Aut quia jam duo sunt, minuuntur dispare summo;
Porro nihil summum, nisi plenis viribus unum.
Distantes, quoniam proprium dum quicque revulso
Vindicat imperio, nec summa nec omnia possunt.

volle Wahrheit und Berechtigung, weil es für die Naturordnung Zeugniß ablegt. Aber es besteht nicht für sich, sondern ist mit dem persönlich erworbenen Wissen innigst verwebt, weßhalb es verbildet und irregeleitet werden kann.

Es ist aber Thatsache, daß selbst in dem polytheistischen Heidenthume die Einheit Gottes nicht ganz verloren ging. Die Erkenntniß dieser Einzigkeit Gottes ist sowohl Sache der natürlichen, als auch der speculativen Vernunft; denn der gewöhnliche Mensch, wie der Denker kann die Unvernünftigkeit der Vielgötterei einsehen, jener dunkel und vom natürlichen Instinkte geleitet, dieser aber aus klaren und evidenten Gründen, welche in keiner Weise einen Zweifel zulassen. Daß aber die Wahrheit durch falsche Zubildung zurückgedrängt werden kann, beweist die Freiheit und die Thatsache, daß der persönliche Wille einen großen Einfluß auf die Erkenntniß, wie die letztere auf den Willen ausübt; aber die Verfinsterung der Intelligenz ist selbst eine Strafe für den Abfall von Gott, und es ist Niemand entschuldigt, welcher nicht zur Erkenntniß des Einen und lebendigen Gottes gelangt. Auf das natürliche Zeugniß der Vernunft für Gottes Einzigkeit legen die Väter mit Recht ein großes Gewicht, indem der Mensch bei vielen Gelegenheiten, insbesondere im Unglücke, nicht die Götter, sondern Gott zu Hilfe ruft[1]).

184. Wenn aber die Offenbarung Gottes Einzigkeit gleichfalls einschärft und den Juden, welche zum Götzendienste und zum Abfalle von dem Einen und lebendigen Gott sehr geneigt waren, einschärfen mußte, so bleibt diese Wahrheit gleichwohl eine naturreligiöse, und die Offenbarung und Einschärfung ist gleichwohl relativ nothwendig, damit der Wille gestärkt werde und die schwache Vernunft die letzte Sicherheit erlange[2]). Die heilige Schrift spricht allerdings von Göttern, versteht aber darunter nur Stellvertreter Gottes, wie Propheten, Richter u. s. w., oder die Menschen überhaupt, soferne sie gott=

---

[1]) Lactant. div. inst. II. 1: Nam et cum jurant et cum optant et cum gratias agunt, non Jovem aut deos multos, sed Deum nominant, adeo ipsa veritas cogente natura etiam ab invitis pectoribus erumpit, quod quidem non faciunt in prosperis rebus. Nam tum maxime Deus ex memoria hominum labitur, cum beneficiis ejus fruentes honorem dare divinae indulgentiae debent; at vero, si qua necessitas gravis presserit, tunc Deum recordantur.

[2]) Catech. rom. I. c. 2. n. 8: Quod sacrae literae prophetas et judices Deos appellarunt, non gentium more factum est, quae sibi plures Deos stulte et impie finxerunt, sed quadam loquendi consuetudine significare voluerunt excellentem aliquam virtutem vel functionem, quae Dei munere illis concessa est. — Act. 17, 28, 29: — Ipsius enim et genus sumus. —

verwandt oder gottebenbildlich und für die Vereinigung und Gemeinschaft mit Gott bestimmt sind [1]).

Wenn aber die heilige Schrift die Stellvertreter und Abbilder Gottes Götter nennt, und wenn das Heidenthum viele Götter annimmt, so ist damit der religiöse Rapport und das Bedürfniß nach höherer Vermittlung wenigstens angedeutet; denn alles Erste und Primitive, alles Vorgesetzte und Höhere ist ein Hinweis auf Gott, die höchste Einheit, und Gott selbst wirkt auch insbesondere von einem solchen Mittelpunkte aus auf die anderen Sphären ein, oder er sucht Alles zu erfüllen und einheitlich zu gestalten. Dieses kann aber ohne Herablassung und Centralisirung des Zerstreuten und Vielen nicht geschehen, was aber ohne ein höchstes Centrum, das allein auf sich selbst ruht, nicht denkbar ist. Die abbildliche Vielheit weist daher auf die urbildliche Einheit hin; die Götter, welche diesen Namen wegen des Zusammenhanges mit Gottes tragen, sind ohne Gott nicht möglich.

Während aber in der wahren Religion eine schöne Ordnung und Harmonie über Alles ausgegossen ist, hat das Heidenthum den Zusammenhang zwischen Oben und Unten abgebrochen und ein disharmonisches Ganzes erzeugt. Das Bedürfniß der göttlichen Vermittlung ist zwar anerkannt, soferne die Götter über dem Menschen stehen; denn nur die Selbstvergötterung macht jede Religion unmöglich; aber diese ist dadurch unmöglich gemacht, daß der Wesensunterschied zwischen der Creatur und dem Creator verwischt und nicht anerkannt, somit die Religion nicht an das einzige und höchste Wesen geknüpft wurde.

II.

In der wissenschaftlichen Entwicklung.

§. 77.

185. Die Einheit Gottes ist im ganzen Realsysteme zu begreifen, weil nur da, wo die endliche Welt ihre bestimmte Stelle zugewiesen erhält, auch die höchste Wesenheit wahrhaft erkannt werden kann. Ein

---

[1]) Duns Scotus in I. l. sent. d. 2. qu. 3: Populus Indaicus fuit rudis et pronus ad idolatriam; ideo indiguit instrui per leges de unitate Dei, licet per rationem naturalem poterat demonstrari. Ita etiam acceptum est a lege, quod Deus sit: Ego sum, qui sum. Et Apostolus ad Hebraeos dicit, quod oporteat accedentem ad Deum credere, quia est; et tamen non negatur Deum esse, esse demonstrabile; ergo pari ratione negandum non est posse demonstrari Deum esse unum, licet acceptum sit a lege. Illa etiam, quae possunt demonstrari, utile est communitati tradi per viam auctoritatis et propter negligentiam cogitantis in inquirendo veritatem et propter impotentiam intellectus et propter errores inquirentium per demonstrationem, quia veritatibus suis multa falsa permiscent, ut dicit August 18 de civ.

Irrthum in dem einen Objecte führt zu einem solchen in dem anderen, weil beides zusammenstimmt und das Eine System bildet.

In der wissenschaftlichen Entwicklung sind selbst die anscheinend geringfügigsten Bestimmungen von der höchsten Wichtigkeit. Wird z. B. Gott als das höchste Genus betrachtet, so läßt sich sein Wesen nicht bestimmen und erkennen, sondern es hat sich selbst zu entwickeln und zu bestimmen, so daß hier der Zusammenhang zwischen der Welt und Gott abgebrochen ist. Da die Scholastik Gott als das Sein an sich bestimmte und ihn nicht definiren zu können glaubte, unterschied sie ihn von der Welt prinzipial nicht wesentlich; denn die Welt als das Bestimmte muß mit dem Ansichheitlichen, wie Mensch mit Plato und Socrates, wesensgleich sein. Es war daher eine glückliche Inconsequenz, wenn gleichwohl keine Identificirung zwischen Gott und der Welt gelehrt wurde.

Da aber die nachfolgende Philosophie ohne Schonung gegen die positive Erkenntniß diese Vereinerleiung vornahm, so ist es Pflicht, auch den Prinzipfehler der Scholastik zu meiden und den Irrthum in der Wurzel zu beseitigen. So begreift selbst Nicolaus von Cusa [1]) Gott noch als die unbestimmte Einheit, als das Sein an sich, kurz als das höchste Genus; die Wesenheit ist ihm die absolute Einheit.

Wird Gott als das Sein an sich, als die höchste begriffliche Einheit dargestellt, so kann er an sich nicht ein reales und bestimmtes und besonderes Wesen sein. Jedoch ist auch hierin ein Unterschied in der Entwicklung; denn das Mittelalter faßte Gott als real, weil das Universale überhaupt Realität hat, während die Folgezeit Gott nicht in dem Sinne, als die Menschen real sind, begriff, weil nur das Ideale für das wahrhaft Wirkliche und Reale gehalten wurde.

186. Wird Gott aber im Gegentheile als die erste und höchste Substanz und Wesenheit begriffen, so hängt Alles von der richtigen

---

Dei c. 41, et ideo, quia simplices sequentes tales demonstrationes bene possent dubitare, cui esset assistendum, ideo tuta est via et facilis et communis, auctoritas certa, quae non potest fallere, nec falli.

[1]) De docta ign. l. I. c. s.: Deus ita est unus, ut sit actu omne id, quod possibile est esse, quapropter non recipit ipsa unitas magis nec minus, nec est multiplicabilis. Deitas itaque est unitas infinita. Qui ergo dixit: Audi Israel, Deus tuus unus est, et: Unus est magister et pater vester in coelis, nihil verius dicere potuit. Qui diceret plures deos esse, hic nec Deum nec quicquam omnium universi esse falsissime affirmaret, uti in sequentibus ostendetur. Nam uti numerus, qui ens rationis est fabricatum per nostram comparativam discretionem, praesupponit necessario unitatem pro tali numeri principio, ut sine ea impossibile sit numerum esse, ita rerum pluralitates ab hoc infinita unitate descendentes ad ipsam sic se habent, ut sine ipsa esse nequeant. Quomodo enim essent sine esse? Unitas autem absoluta est entitas.

Bestimmung der Substanz und des immanenten Zusammenhanges ab, um Gott wahrhaft als den wirklichen zu finden. Legt man nun den Cartesischen Substanzbegriff, der die Substanz als das Wesen bestimmt, welches zur Existenz keines anderen bedarf, zu Grunde, so kann es nur Ein Wesen geben; viele sind geradezu unmöglich und sie müssen als Modi von der Einen Substanz begriffen werden. Der Spinozismus ist die nothwendige Folge von dieser Definition. In diesem Systeme hat die Frage, ob Gott nur Einer, keinen Sinn, weil jede Analogie von einer Vielheit von Substanzen, von mehren Menschen u. s. w. unmöglich ist.

So sehr aber dieser Begriff der realen Einheit der Wirklichkeit entlehnt zu sein scheint, so ist er doch nur ein abstracter, der mit dem reinen Sein und somit mit der idealen Einheit zusammenfällt. Wenn auch Spinoza[1]) von einer Existenz im Gegensatze von Wesenheit und Begriff spricht, so vergißt er, daß Wesen und Existenz Voraussetzungen sind, welche er geradezu aufhebt. Denn Wesen als Begriff setzt ein begreifendes Subject voraus, welches doch nicht Gott, oder der Begriff selbst sein kann.

Sehen wir aber auf den immanenten Zusammenhang des Substanzbegriffes, so fragt es sich, wodurch die Substanz etwas Wirkliches ist; denn mit blosen Begriffen reicht man hier nicht aus. Ist die Substanz ganz leer oder einfach, wie die Leibnitzische und Herbartische Monade, so ist sie nur ein mathematischer Punkt, eine unselbstständige und abstracte Einheit. Da wir unter Substanz etwas auf sich Ruhendes und Selbstiges verstehen, so müssen wir innere Gegensätze oder eine Organisation annehmen, wodurch sich die Substanz behaupten kann. Wird sie dagegen den Accidenzen entgegengesetzt, so wird sie gleichfalls entleert, und es kann z. B., wenn das Erkennen ein Accidenz ist, der Zusammenhang mit der Substanz nicht erklärt werden.

Wird aber die Substanz als eine lebendige, organische Einheit begriffen und in dieser Organisation das unterschiedliche Wesen erblickt, so kann es mehre, viele beschränkte und eine unbeschränkte geben, und so kann Gott nur nach diesem Begriffe als die einzige und höchste Substanz oder Wesenheit begriffen werden. Die einzige allein sich genügende Substanz schließt nur eine gleiche, aber keine untergeordnete, nur relativ sich genügende und selbstständige Wesenheit aus.

Damit ist der höchste begriffliche Zusammenhang in Bezug auf die Einheit Gottes dargelegt.

---

1) Ethic. p. I. def. 1: Per causam sui intelligo id, cujus essentia involvit existentiam, sive id, cujus natura non potest concipi, nisi existens.

III.

In der allseitigen Beziehung.

§. 78.

187. In der Lehre von der Einheit Gottes drängen sich alle Fragen hinsichtlich des Verhältnisses Gottes zur Welt, hinsichtlich der natürlichen und positiven Religionswissenschaft und der Aufgabe, welche eine christliche Wissenschaft überhaupt zu lösen hat, zusammen.

Es gibt eine religiöse und christliche, wie antireligiöse und antichristliche Weltanschauung, und es ist das Interesse der christlichen Wissenschaft, letztere als eine unhaltbare und unwissenschaftliche zu begreifen. Gewöhnlich wird der Monotheismus dem Polytheismus entgegengesetzt, wie der Deismus dem Theismus, der Pantheismus dem Atheismus entgegengestellt wird; aber alle diese Gegensätze drücken theils nur durch den gewohnheitlichen Gebrauch, theils auf eine ungenügende Weise das wahre Verhältniß Gottes zur Creaturwelt aus.

Die Lehre, welche Gott in Wahrheit als einzigen und lebendigen begreift, kann mit Recht Lehre von Gott, Theismus, genannt werden, soferne der wahre Gott enthüllt wird, und Monotheismus, soferne der Eine Gott, welcher zugleich der lebendige ist, erfaßt wird. Eine schlimme Nebenbedeutung liegt nicht darin; denn der Monotheismus verhält sich nicht feindselig zur christlichen Trinitätslehre, wie der Theismus als Vernunftlehre der Offenbarungslehre nicht widersprechen kann. Faßt man die Lehre von dem Einen Gott so, daß die Dreipersönlichkeit keine Stelle in der Gotteslehre mehr finden kann, so muß sie selbst irrig sein, wie es bei dem Monotheismus der Mohamedaner der Fall ist. Denn nur ein ganz abstracter und leerer Gottesbegriff widerstreitet der Trinitätslehre, und dieser ist an sich unhaltbar. Diese Uebereinstimmung und Zusammengehörigkeit des Monotheismus und der christlichen Trinitätslehre steht auf dem Standpunkte der Offenbarung fest[1]),

---

[1]) Nicol. de Cusa de pace fidei, c. 9: — Nihil esse potest nisi sit unum. — Illa, quae essentialiter differunt, ita se habent, quod unum esse potest, alio non existente. Sed quia sic se habet trinitas, quod posita trinitate ponitur unitatis aequalitas et e converso et similiter positis unitate et aequalitate ponitur nexus et e converso, hinc non in essentia, sed in ipsa relatione videtur, quomodo alia est unitas, alia aequalitas, alia connexio. Posito enim binario non ponitur ternarius et ad esse binarii non sequitur ternarius. Quare trinitas in Deo non est composita seu pluralis seu numeralis, sed est simplicissima unitas. Qui igitur Deum credunt unum, non negabunt ipsum trinum, quando intelligunt, trinitatem illam non distingui ab unitate simplicissima, sed esse ipsam, ita quod nisi esset ipsa trinitas in unitate, non esset ipsum principium omnipotens ad creandum universum et singula. Virtus quanto unitior, tanto fortior, quanto autem unitior, tanto simplicior; quanto igitur potentior seu fortior, tanto simplicior. Unde cum essentia divina sit omnipotens, est simplicissima et trina. Sine enim trinitate non esset principium simplicissimum, fortissimum et omnipotens.

selbst wenn es nicht gelingen will, den inneren Zusammenhang und den Uebergang von der einen zur anderen Lehre darzuthun.

Deismus und Theismus können sich der Wortbedeutung nach nicht unterscheiden, während der Sprachgebrauch ein anderer ist. So sagt Kant [1]): „Der, so allein eine transscendentale Theologie einräumt, wird Deist, der, so auch eine natürliche Theologie annimmt, Theist genannt. Der erstere gibt zu, daß wir allenfalls das Dasein eines Urwesens durch blose Vernunft erkennen können, wovon aber unser Begriff blos transscendental sei, nämlich nur als von einem Wesen, das alle Realiät hat, die man aber nicht näher bestimmen kann. Der zweite behauptet, die Vernunft sei im Stande, den Gegenstand nach der Analogie mit der Natur näher zu bestimmen, nämlich als ein Wesen, das durch den Verstand und Freiheit den Urgrund aller anderen Dinge in sich enthalte. Jener stellt sich also unter demselben blos eine Weltursache (ob durch die Nothwendigkeit seiner Natur oder durch Freiheit, bleibt unentschieden), dieser einen Welturheber vor." — Die Bedeutung des Pantheismus und Atheismus ist ohnehin klar; nur ist zu bemerken, daß sich beide theoretisch nicht ausschließen, weil der Gott, welcher Alles sein kann, kein Gott ist.

188. Alle diese Formen bilden entweder das wahre oder falsche System; denn der Monotheismus oder Theismus geben, richtig verstanden, das mit der Wirklichkeit harmonirende, widerspruchslose, der Pantheismus und Polytheismus dagegen das falsche System. Denn wenn Gott Alles ist, so kann es keinen Wesensunterschied und keine Ordnung und Harmonie, somit kein System geben.

Nur das wahre System begreift Gott als das höchste und einzige Wesen und läßt einen Fortschritt in der Erkenntniß oder eine Anknüpfung an die positive Gotteslehre zu. Gott kann aber als Einer nur im Systeme erkannt werden; denn der kosmologische Beweis setzt das vollkommene System voraus.

Nach Rückwärts schließt die Lehre von der Einheit Gottes die natürliche Gotteslehre ab, während sie nach Vorwärts die Lehre von der Unsterblichkeit der endlichen Vernunftwesen, sowie jene von der religiösen Vermittlung und ewigen Vergeltung begründet; denn die endlichen Geistwesen sind als Personen unzerstörbar und zum religiösen Verbande, zur Gemeinschaft mit Gott berufen. Das System, worin Gott als höchstes und einziges Wesen erkannt wird, erneuert sich in der religiösen Gemeinschaft. Darin soll auch sofort die endliche Welt begriffen werden.

---

[1]) Kritik der r. V., 7. Absch. Kritik aller spec. Theologie.

Zweiter Abschnitt.

Von dem anthropologischen Momente der noologischen Pistik.

§. 79.

189. Das Wesen der Religion besteht in der persönlichen Lebensgemeinschaft des Menschen mit der absoluten Persönlichkeit, so daß also ohne Gottes Existenz und ohne die der endlichen, gottverwandten Persönlichkeit ein religiöser Bezug nicht möglich ist. Der religiöse Rapport ist aber ein freier und persönlicher.

Von diesem Verhältnisse der persönlichen Gemeinschaft mit Gott haben wir den höchsten Factor, die absolute Persönlichkeit, wenigstens in den Grundzügen kennen gelernt, indem wir uns von der Endlichkeit zum Absoluten erhoben. Daher liegt uns zunächst ob, die Lehre von dem untergeordneten Factor, von der endlichen Persönlichkeit, zu entwickeln, womit der Boden, worauf sich das religiöse Leben erhebt, gewonnen ist.

Hiebei ist aber zu bemerken, daß dieses anthropologische Element der Naturreligion nicht ohne Beziehung auf die gesammte Creatur zu begreifen ist. Es muß die ganze endliche Sphäre als von Gott verursacht erkannt werden. Das Endliche ist aber von Gott nicht nur geschaffen, sondern trägt auch das Bild Gottes an sich, und es strebt wiederum zu Gott zurück, indem es sich mit Gott erfüllen und sich in ihm sättigen will. Gott ist daher als Ursächer, als Urform und als Endziel der endlichen Welt zu begreifen, und darum erscheint der Mensch als von Gott geschaffen, als berufen zu seinem Dienste, weil er das Bild Gottes persönlich in sich darstellen soll, und als berufen zur immerdauernden Gemeinschaft mit Gott, weil das persönliche Nachbild im Urbilde ruhen soll. Der Mensch ist nämlich nicht blos endlich, wie die materiale Natur, sondern auch relativ persönlich, so daß sich in ihm die absolute Persönlichkeit spiegelt, und darum ist er unsterblich, weil er das persönliche Nachbild Gottes ist, welches er im persönlichen Gebiete selbst ausgestalten soll. So hängen diese Wahrheiten mit den nachfolgenden und vorhergehenden zusammen.

Die Lehre von der endlichen Persönlichkeit, von dem Menschen, zerlegt sich näher in die, daß der Mensch sowohl in seinem Wesen, als in seinem Wirken bedingt und daher geschaffen ist; sodann in die, daß er persönlich, frei, gottverwandt ist, um mit Gott in Gemeinschaft treten zu können; endlich in die, daß er unsterblich, zur ewigen persönlichen Fortexistenz berufen ist.

Dieser Abschnitt enthält somit die Grundlehren der natürlichen, den Menschen betreffenden Religion; und wir handeln daher von der geschöpflichen, von der persönlichen und unsterblichen Natur des Menschen.

Erstes Glied.

Von der geschöpflichen Natur der Menschen.

§. 80.

190. Die endliche oder relative und bedingte Natur des Menschen ist das erste Moment und die erste Stufe, welche erstiegen werden muß, um die religiöse Befähigung und Würde des Menschen nachweisen zu können. Denn sowohl in dem Falle, als der Mensch das gleiche Wesen, wie Gott besäße, als auch in diesem, daß er vernunftlos oder ein bloses Accidenz von einem anderen Subjecte wäre, könnte von einer religiösen Gemeinschaft mit Gott nimmer die Rede sein.

Bei dem höchsten Factor in der Religion, bei Gott, mußte mit der Entwicklung der Existenz begonnen werden, weil Gottes Dasein selbst in Frage stand; dagegen verhält es sich bei dem Menschen anders. Daß der Mensch existire und im Weltganzen eine Stelle einnehme, ist eine empirische, unbestreitbare Thatsache; aber zweifelhaft und bestritten ist es, von welcher Natur seine Existenz sei, ob sie absolut oder relativ selbstständig, Gott gleich, Gott verwandt oder ein Accidenz vom Wesen Gottes sei.

Wie bei Gott die Existenz, Persönlichkeit und Einheit sich gegenseitig bedingen, so hängen die Endlichkeit, Persönlichkeit und Unsterblichkeit des Menschen nothwendig zusammen. Der concrete Mittelpunkt ist die Persönlichkeit; aber die wissenschaftliche Aufgabe erfordert eine gesonderte Betrachtung dieser einzelnen Momente. Das erste Moment ist aber dieses, daß der Mensch beschränkt, endlich und bedingt, somit geschaffen ist. Diese Wahrheit haben wir, entsprechend der vorhergehenden Erörterung, so zu begründen und zu entwickeln, daß wir zunächst das Wesen der Geschöpflichkeit aus den vorliegenden Thatsachen gewinnen, daß wir sodann die einzelne Begründung vornehmen, und endlich die Einheit dieser Begründung nachweisen.

Erstes Kapitel.

Von dem Wesen der Geschöpflichkeit des Menschen.

I.

Von der Lehre der Schrift.

§. 81.

191. Daß der Mensch und Alles, was ihn umgibt, geschaffen, ist sowohl durch die natürliche Vernunft[1]), als durch die Offenbarung erwiesen; denn ein Beweis für Gottes Existenz ist nur durch den Hilfsbeweis, daß die Welt endlich und geschaffen ist, möglich, und sowohl die Schrift, als die Kirche lehren die Endlichkeit und Geschaffenheit der Welt.

Gerade jene Stellen[2]), welche lehren, daß selbst der Heide den persönlichen Gott finden könne, besagen auch, daß dieses durch die Erkenntniß des Schöpfungswerkes möglich sei, und daß der erkannte Gott der Schöpfer des Weltalls sei.

192. Die Heidenwelt anerkannte durchaus, daß Gott die Welt erschaffen, obschon sie die verkehrtesten Vorstellungen von ihm hatte, so daß der heilige Paulus gerade aus der ersten Voraussetzung die falschen Begriffe von Gott bekämpft[3]). Erst später, in der Zeit der Verbildung wurde mit der Negation eines lebendigen Gottes auch die Weltschöpfung in Abrede gestellt. Schon die ersten Zeilen der Schrift lehren, wie Gottes Existenz, so die Schöpfung der Welt, des Himmels und der Erde, durch Gott; und sämmtliche Glaubenssymbole führen die Schöpfung auf die erste Person der Gottheit zurück, womit der erste Glaubensartikel, welcher ein Ganzes enthält, geschlossen ist[4]).

---

1) Es gibt Theologen oder Untheologen, welche die Schöpfungslehre zu den positiven Dogmen zählen.

2) Sap. 13, 5: A magnitudine speciei et creaturae cognoscibiliter poterit creator horum videri. — Rom. 1, 20: Invisibilia ipsius a creatura mundi per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur. —

3) Act. 17, 24: Deus, qui fecit mundum et omnia, quae in ea sunt, hic coeli et terrae cum sit Dominus, non in manufactis templis habitat nec manibus humanis colitur.

4) Conc. Nic.: Credo in unum Deum, patrem omnipotentem, creatorem coeli et terrae. — Conc. Later. IV: — qui (Deus) sua omnipotenti virtute simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem — et deinde humanam.

II.

Von der Bedeutung der Schöpfung.

§. 82.

193. Nach den angezogenen Stellen lehrt die Schrift und die Kirche, wie die vernünftige Ueberlegung, daß auch der Heide, welcher von der positiven Offenbarung abgeschnitten ist, zu erkennen im Stande sei, daß Himmel und Erde, das Weltganze, von Gott geschaffen worden.

Aber auch über den Sinn, der mit Schaffen zu verbinden ist, läßt uns die Offenbarung nicht im Zweifel, obwohl statt Schaffen auch Machen u. s. w. gebraucht ist, wie in den angeführten Stellen; denn der Zusammenhang bestimmt den Sinn von Schaffen dahin, daß es ein ursprüngliches, nicht blos secundäres Produciren ist, wodurch also Materie und Form, der Urstoff und die primitive Gestaltung inbegriffen ist.

Als ursprüngliches Setzen wird Schaffen bezeichnet, wenn gesagt wird, daß das Sichtbare nicht aus Sichtbarem, also nicht aus einem Stoffe, sondern ganz und ursprünglich gesetzt wurde. Zugleich lehrt die Schrift, daß die Welt nicht aus der Natur Gottes, sondern durch einen freien Act, durch ein emanentes Thun, nämlich durch das Wort Gottes (ῥήματι θεοῦ) entstanden [1]). Damit sind alle Bestimmungen, sowohl auf Seite des schaffenden Gottes, als auch auf Seite der geschaffenen Welt, enthalten und alle verkehrten Lehren über die Schöpfung abgewiesen [2]).

194. Etwas sowohl nach Materie als Form, also ganz machen, heißt daher schaffen, oder wie man auch negativ sagt, schaffen heiße etwas aus nichts machen, weßhalb Schöpfung aus nichts eine pleonastische Bezeichnung ist. Der Ausdruck: Aus nichts, findet von zwei Seiten her eine Beanstandung. Zunächst sieht man darin keine bestimmte, sondern nur eine negative Bezeichnung; aber man übersieht, daß damit zumal die positive Seite, aus keiner Materie, also ursprünglich

---

1) Hebr. 11, 3: *πίστει νοοῦμεν, κατηρτίσθαι τοὺς αἰῶνας ῥήματι θεοῦ εἰς τὸ μὴ ἐκ φαινομένων τὰ βλεπόμενα γεγονέναι.*

2) S. Bonav. breviloquium, p. II. c. 1: — Dicenda sunt aliqua de creatura mundi. Circa quam haec tenenda sunt in summa: videlicet, quod universitas machinae mundialis producta est in esse ex tempore, et de nihilo ab uno primo principio solo et summo. — Per hoc, quod dicitur: ex tempore, excluditur error ponentium mundum esse aeternum. Per hoc, quod dicitur: de nihilo, excluditur error ponentium aeternitatem circa principium materiale. Per hoc, quod dicitur: ab uno principio, excluditur error Manichaeorum, ponentium pluralitatem principiorum. Per hoc, quod dicitur: solo et summo, excluditur error ponentium, Deum produxisse inferiores creaturas per ministerium angelorum. —

und selbst die Materie machen, gegeben ist. Auch die heilige Schrift bedient sich des Ausdruckes, daß die Welt aus nichts, aus nicht Seiendem durch Gottes Allmacht, also ihrem ganzen Sein nach geworden sei[1]). Auf der anderen Seite verwirft man die Schöpfung und die Bezeichnung: aus nichts etwas hervorbringen, weil man sich keine primitive Erzeugung vorstellig machen kann, sondern nur einen Stoffwechsel und eine Umformung annimmt.

Weil aber das Weltall nicht mit Gott gleichewig und wesensgleich sein kann, so muß es ein Werk der freien göttlichen Persönlichkeit, nicht ein Werk der göttlichen Natur sein, und weil nur Gott ewig ist, muß Alles durch Gott und kann die Welt nicht durch Mittelwesen, durch einen Abfall oder Ausfluß aus Gott entstanden sein. Daher wird gelehrt, die Welt sei das Werk seiner Hände, weil die Hände ein emanentes Thun bezeichnen; ferner, sie sei durch das Wort Gottes gemacht worden[2]). Weil das Wort emanent ist, also mit dem immanenten Sein nicht gleichewig sein kann, so ist die Welt in der Zeit entstanden.

III.

Von der Zeitlichkeit der Schöpfung.

§. 83.

195. Weil die Welt endlich und beschränkt ist, so kann sie nicht ein Theil Gottes sein oder zum Wesen Gottes gehören; denn Alles, was zur Natur Gottes gehört, ist gleich absolut und unendlich. Es ist daher ein Widerspruch, wenn das Endliche zum Wesen des Unendlichen gerechnet wird. Letzteres kann aber auch nicht ein bloses Accidenz oder eine Modification von Gott sein, und zwar aus demselben Grunde, weil das göttliche Wesen sich nicht durch etwas Beschränktes erfüllen und damit zu Einem Wesen ergänzen kann. Es muß daher die Welt sowohl endlich, als auch als endliches Sein ein wenigstens relativ in sich seiendes und ruhendes Wesen sein, so daß zwischen Gott und der Endlichkeit ein freies oder nachbildliches Verhältniß besteht.

Weil das Unendliche allein unabhängig und immer sich selbst gleich ist, so kann das Endliche nur abhängig und wandelbar, folglich zeitlich sein. Gott ist daher der Urwirkliche und Ewige, die Welt das

---

1) II. Maccab. 7, 28: *Ἀξιῶ σε τέκνον ἀναβλέψαντα εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὰ ἐν αὐτοῖς πάντα ἰδόντα γνῶναι, ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων* (Vulg. ex nihilo) *ἐποίησεν αὐτὰ ὁ θεὸς καὶ τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος οὕτως γεγένηται.*

2) Ps. 101, 26: Initio tu, Domine, terram fundasti et opera manuum tuarum sunt coeli. — Ps. 148, 5: Quia ipse dixit et facta sunt; ipse mandavit et creata sunt.

nicht immer Wirkliche und daher Zeitliche, welches Gott, der über aller Zeit steht, verwirklicht hat, ohne selbst dem Wesen nach zeitlich zu werden. Gott kann nämlich persönliche Acte beginnen, die ehedem nicht waren. Solche Acte aber sind zeitlich, ohne daß die göttliche Natur zeitlich ist. Die Welt ist also in der Zeit entstanden, weil die Materie gesetzt wurde, so daß vor ihr eine Gegenwart bestand, in der sie nicht war. Es ist nicht blos die Weltzeit zu verstehen, wenn man von einer zeitlichen Schöpfung spricht, sondern auch der Anfang, welcher in dem Wirken Gottes liegt.

196. Was die Entwicklung anlangt, so ist die primitive oder natürliche und die secundäre oder persönliche zu unterscheiden. Gott bedarf keiner natürlichen und persönlichen Entwicklung, weil er sich immer selbst gleich ist. Weil die endliche Welt kein bloses Accidenz sein kann, sondern eine Innerlichkeit hat, so hat sie sich zu entwickeln und selbst auszugestalten; daher beweist das wandelbare Sein die Geschöpflichkeit und Endlichkeit. Ein rein persönlicher Act ist in jeder Beziehung frei, und vermöge eines solchen, nicht durch eine Selbstentwicklung setzte Gott die Weltmaterie, welche er sodann gestaltete und individualisirte, und welche er später erhält und auf welche er einwirkt, um sie zur Vollendung zu führen.

Wir erfassen also im Gegensatze zur Welt Gott als unendlich und unermeßlich, als ewig und sich immer selbst gleich, als Schöpfer und Herrn der Welt, und ergänzen damit die Bestimmungen Gottes. Den Menschen und die Welt müssen wir, weil wir ihre Beschränktheit erkennen, als geworden und geschaffen, als zeitlich und von Gott abhängig begreifen.

Zweites Kapitel.

Von der Entwicklung der Lehre von der Geschöpflichkeit des Menschen.

I.

Von dem Ausgangspunkte dieser Entwicklung.

§. 84.

197. Die geschöpfliche Natur des Menschen und der ihn umgebenden Welt läßt sich a priori weder im Sinne der aristotelisch-scholastischen, noch der kantischen Philosophie beweisen; denn zur Schöpfung als einer reinpersönlichen Thatsache führt von dem Wesen Gottes kein nothwendiger Zusammenhang, wie wir mit Nothwendigkeit aus dem Wesen der absoluten Persönlichkeit schließen, daß sie absolut heilig oder allmächtig sei. Wenn wir also die aristotelische Apriorität,

die Erkenntniß aus der realen Ursache, hier nicht anwenden können, so läßt sich auch von der kantischen Lehre von der Apriorität kein Gebrauch machen, weil die Schöpfung kein reiner Begriff, keine Kategorie ist, sondern eine Thatsache, welche aus einer anderen Thatsache erschlossen wird. Diese Thatsache, wovon ausgegangen wird, ist aber die endliche Natur.

Es ist aber die scholastische und kantische Lehre von der Apriorität der Erkenntniß oder von der Speculation, welche dem aposteriorischen Wissen gegenübersteht, durchaus nicht die wahre Lehre von der speculativen Apriorität. Gegen Aristoteles ist die ideale, nicht die reale Ursache von einem Objecte und gegen Kant die Continuität und Einheit der empirischen und speculativen Erkenntniß zu behaupten. Die endliche Welt wird nur dann richtig und speculativ erkannt, wenn sie als freie Setzung Gottes begriffen wird, während nach dem realen Grunde Alles nothwendig zusammenhängen müßte und eine freie That gar nicht begriffen werden könnte. Speculativ oder a priori wird aber ein Object sodann erkannt, wenn es seinem Wesen nach, mag es sonst durch die Erfahrung oder durch die Mittheilung primitiv gewußt werden, begriffen wird. So wird die Todtenerweckung als eine That Gottes, die absolut frei ist, begriffen, wenn die Grenzen der Naturkräfte und die Macht Gottes erkannt werden; aber es ist absurd, ein einzelnes Wunderwerk ohne historische Erkenntniß ableiten zu wollen, da es ein freies Werk ist.

Erwägen wir aber die Thatsächlichkeit, so ist Jedermann in das objective System verflochten und er fühlt sich darin, so daß er die ganze Realwelt mehr oder weniger in seinem Wissen darstellt. Wer z. B. die Beweise für Gottes Dasein führt, kann von sich nicht abstrahiren, wie er die Thatsächlichkeit nicht aufheben kann; er begreift also einen Theil aus den ergänzenden Elementen der Realwelt. Dasselbe wird auch hinsichtlich der endlichen Welt der Fall sein müssen. Der endliche Geist, welcher real von dem unendlichen abhängt, wiederholt in sich die Idee des Endlichen und Unendlichen und verknüpft sie zur Einheit und schließt von dem Einen auf das Andere. Er begreift aber das Endliche als das Abhängige und Bedingte, welches zu irgend einer Zeit von dem Unbedingten gesetzt wurde. Es kann aber die Endlichkeit ohne Geschöpflichkeit nicht gedacht werden, wie im Einzelnen dargelegt werden muß. Wird dieser Zusammenhang begriffen, so besitzt der Geist eine apriorische oder speculative Erkenntniß.

198. Thomas [1]) führt einen Beweis für die Schöpfung, gestützt

[1]) S. th. I. qu. 44. a. 1: R. d., quod necesse est dicere, omne ens, quod quocumque modo est, a Deo esse. Si enim aliquid invenitur in aliquo per participationem, necesse est, quod causetur in ipso ab eo, cui essentialiter convenit, sicut

auf den Grundsatz, daß Alles, was an etwas Theil nimmt, von dem, was es wesentlich ist, verursacht sei, wie das Weißsein, im Falle es Substanz wäre, nur Eines sein könnte, und wie Alles, was relativ weiß ist, von ihm verursacht wäre. Allein dieser Grundsatz ist nicht allgemein und kann keine allgemeine Geltung haben, weil z. B. daraus folgen würde, daß das Erkennen des Menschen nicht vom Menschen, sondern von dem Erkennen-an-sich verursacht wäre. Das rein logische Verfahren, welches sich auf das Allgemeine und Besondere stützt, wurde hier zu einem ontologischen gemacht. Ebenso müßte der besondere Mensch nicht von einem besonderen oder von Gott, sondern von dem Menschen-an-sich verursacht sein. Daher läßt sich der Beweis für die Geschöpflichkeit nicht auf diese Weise führen. Beschränkt man aber diesen Grundsatz nur auf Einen Fall, nämlich auf die Schöpfung, so folgt noch lange nicht, daß das Ansichseiende das Relativseiende mehr, als nur der Form nach verursache[1]); die Kategorie von Actus und Potenz, von Form und Materie führt auf keinen Weltschöpfer, sondern nur auf einen Weltformer.

Die neuere Philosophie identificirte das Reale und Ideale vollständig, so daß Gott mit dem Allgemeinen, die Weltwesen mit dem Besonderen zusammenfielen. Nothwendige Folge davon war, daß, weil in der Dialektik Allgemeines und Besonderes verknüpft sind, auch in

---

ferrum fit ignitum ab igne. Ostensum est autem, quod Deus est ipsum esse per se subsistens, et iterum ostensum est, quod esse subsistens non potest esse nisi unum, sicut si albedo esset subsistens, non posset esse nisi una, cum albedines multiplicentur secundum recipientia. Relinquitur ergo, quod omnia alia a Deo non sint suum esse, sed participent esse. Necesse est igitur, omnia, quae diversificantur secundum diversam participationem essendi, ut sint perfectius vel minus perfecte, causari ab uno primo ente, quod perfectissime est. Unde et Plato dixit, quod necesse est ante omnem multitudinem ponere unitatem, et Aristoteles, in 2. Metaphys., text. 4, quod id, quod est maxime ens et maxime verum, est causa omnis entis et omnis veri, sicut id, quod maxime calidum est, est causa omnis caliditatis.

1) S. Thomas, c. th. c. 69: — Adhuc actus naturaliter prior est potentia. Unde et per prius competit sibi ratio principii; omne autem principium, quod in creando aliud principium praesupponit, per posterius habet rationem principii. Cum igitur Deus sit principium rerum sicut actus primus, materia autem sicut ens in potentia, inconveniens est, quod Deus in agendo materiam praesupponat. Item quanto aliqua causa est magis universalis, tanto effectus ejus est universalior. Nam causae particulares effectus universalium causarum ad aliquid determinatum appropriant, quae quidem determinatio ad effectum universalem comparatur sicut actus ad potentiam. Omnis igitur causa, quae facit aliquid esse in actu praesupposito eo, quod est in potentia ad actum illum, est causa particularis respectu alicujus universalioris causae. Hoc autem Deo non competit, cum ipse sit causa prima. Non igitur praeexigit materiam ad suam actionem. Ipsius igitur est producere res in esse ex nihilo, quod est creare. —

der Wirklichkeit weder Gott ohne Welt, noch die Welt ohne Gott gedacht werden kann. Dieses logische Verhältniß von dem Allgemeinen und Besonderen ist die Schöpfung; Gott als das Allgemeine besondert sich, wird Welt, oder es folgt aus seinem Wesen, daß er die Welt schaffe, wie aus der Natur des Dreieckes folgt, daß seine drei Winkel zweien rechten gleich sind[1]). Ob man sich dieses Verhältniß mehr intuitiv, oder mehr reflexiv denkt, begründet keinen wesentlichen Unterschied. In dieser Dialektik verliert Schaffen, wie es sich von selbst begreift, vollständig seinen Sinn und fällt mit der logischen Consequenz zusammen. An die Stelle von Schaffen setzte man ein leeres Wort, einen Widerspruch; denn weder Spinoza, noch Fichte, weder Schelling, noch Hegel vermochten den Uebergang vom Absoluten zum Endlichen zu erklären. Bald finden wir die Behauptung, daß jedes Ding absolut und relativ betrachtet werden könne, nach einer Seite ewig und Gott, nach der anderen dagegen zeitlich und creatürlich sei, wodurch ein unversöhnbarer Dualismus gelehrt wird; bald lesen wir von einer Entzweiung, Besonderung, Verendlichung des Absoluten, ohne daß hiefür ein Beweis geliefert wird; bald ist die Welt selbst Ursache ihrer selbst, und es wird ein Abfall von Wesen, deren Existenz bewiesen werden sollte, angenommen[2]).

Es kann also nur von der Thatsache aus, daß die uns umgebende Welt und wir beschränkt sind, ein Beweis für die Geschöpflichkeit geliefert werden. Wenn auch mit dem Gedanken des Unendlichen jener des Endlichen verknüpft ist, so folgt noch nicht, daß wegen dieser Simultaneität im Denken auch Gott und Welt gleichewig sind; denn die Idee vom Unendlichen ist von einem endlichen Geiste erfaßt, also daß sie selbst von jener des Endlichen doppelt abhängt. Wie der Gedanke des Unendlichen vom Endlichen abhängt, so hängt der endliche, das Unendliche denkende Geist real von dem Unendlichen ab, während letzteres von dem denkenden Geiste nicht mehr abhängt. Der Mensch fühlt und findet sich und Anderes endlich und beschränkt und ist gedrungen, sich von einem Unendlichen bestimmt anzuerkennen, wie im Thun, so im ganzen Sein, also daß er sich nicht als etwas Ursprüngliches, sondern als etwas Gesetztes und Secundäres ansehen muß.

Der Mensch verbindet ursprünglich mit der Idee des Endlichen jene des Geschaffenseins, und insoferne ist dieses Bewußtsein die

---

[1]) Spinoza, eth. I. prop. 17. schol.: Ego me satis clare ostendisse puto, a summa Dei potentia, sive infinita natura, infinita infinitis modis, hoc est, omnia necessario effluxisse, vel semper eadem necessitate sequi, eodem modo, ac ex natura trianguli ab aeterno et in aeternum sequitur, ejus tres angulos aequari duobus rectis.

[2]) Vergleiche Hauptsysteme der neueren Philosophie in den einschlägigen Stellen, und Philosophie und Religion, S. 215.

Grundlage für die speculative Erkenntniß, welche idealer Art ist, weil sie sich mehr in Begriffen bewegt.

II.

Von den Elementen dieser Entwicklung.

§. 85.

199. Erwägen wir die Idee des Endlichen und Geschöpflichen, so hängen beide Ideen begrifflich nothwendig zusammen. Die Geschöpflichkeit ist aber mit der Endlichkeit nicht identisch, sondern sie bezeichnet die ursprüngliche Setzung des Endlichen, während der Pantheismus beide Begriffe zusammenfallen läßt. Vermittelt sind beide Ideen in dem denkenden Geiste, welcher selbst endlich ist; denn zwei Ideen oder Begriffe erfordern einen Träger, welcher sie vermittelt, weil sie sich nicht wechselseitig begründen können. Damit ist der Idealismus überwunden, welcher die Ideen für das allein Wahre anerkennt.

Es müssen aber die Endlichkeit und Geschöpflichkeit auch nach der objectiven Seite vermittelt sein, und weil sie nicht wesenhaft zusammenfallen, Verschiedenes von einem und demselben Objecte bezeichnen. Wir müssen daher, bis wir zur Geschöpflichkeit gelangen, mehre Stufen ersteigen, welche sich gegenseitig bedingen.

Zunächst ist die erscheinende Welt als eine endliche und bedingte und abhängige nachzuweisen. Die Endlichkeit der Weltwesen ergibt sich durch die Betrachtung, indem jedes Wesen an dem anderen seine Grenze hat, also dagegen selbst beschränkt, dasselbe nicht umfassend ist. Dasselbe ergibt sich aus der Thätigkeit. Wir schließen aus der Thätigkeit auf das Wesen, unterscheiden aber eine natürliche und eine rein persönliche Thätigkeit, welche letztere wohl auf der Natur ruht, aber nicht zur Natur gehört. So ist die speculative Thätigkeit, welche ein kunstmäßiges Wissen ist, über das natürliche Erkennen erhaben, welches letztere mit dem lebendigen Geiste nothwendig verbunden ist. Die rein persönlichen Acte sind nothwendig später als die natürlichen. Wir wissen aber aus der Erfahrung, daß der Mensch seiner Natur nach sich entwickelt, von einem unvollkommenen Zustande zu einem vollkommeneren fortschreitet. Diese Entwicklung von der Potenz oder dem Keimzustande bis zur vollständigen Ausbildung erfordert eine Zeit, welche sich auf die Natur bezieht; denn diese Entwicklung ist keine rein persönliche Thätigkeit. Daher ist das Wesen selbst zeitlich, weil die Natur und die sich entwickelnde Anlage nur Eine Einheit, dasselbe Wesen bilden. Diese Entwicklung beweist offenbar ein unvollkommenes Sein und einen unvollkommenen Zustand. Aber selbst, wenn die Entwicklung

vollzogen ist, ist die Bethätigung nur dem Grade, aber nicht dem Wesen nach vollkommen; denn der Mensch erkennt, selbst wenn er vollkommen entwickelt ist, weder sich, noch Anderes so, als es erkannt werden kann.

Ist aber jedes Wesen nach seiner Natur und Thätigkeit beschränkt, so sind es alle zusammen; denn sie können zusammen nur quantitativ, nicht qualitativ vollkommener sein. Es ist daher die ganze Welt endlich und beschränkt; daraus folgt, daß sie nicht aus sich allein besteht und in sich allein ruht, sondern daß sie vom Absoluten, von dem sie abhängig ist, erhalten und getragen wird.

200. Es kommen aber, wie die Geschichte und der Augenschein lehrt, die Individuen und treten ab, und daher ist näher zu untersuchen, ob dieser Prozeß ein unendlicher und ewiger, ohne Anfang und Ende, ist. Entsteht ein Individuum von dem anderen, vorhergehenden, so muß man zu einem Punkte gelangen, wo ein erstes, nicht mehr von einem Früheren Abhängiges, angenommen werden muß. Dieses Erste muß ebenso endlich sein, als das von ihm Entstandene, und folglich muß es von einem anderen Wesen, welches nur das absolute sein kann, gesetzt worden sein. Ferner gewahren wir, daß kein Mensch ohne Beihilfe der Gesellschaft sich zur Persönlichkeit entwickelt. Kann aber die zur Persönlichkeit befähigte Wesenheit aus sich allein nicht einmal diese persönliche Form sich geben, so kann noch weniger eine unpersönliche Natur sich zur persönlichen erhoben haben. Es muß diese Erweckung zur Persönlichkeit von einer persönlichen Wesenheit, welche nur die absolute sein kann, ausgegangen sein. Es kann aber nicht angenommen werden, daß es eine ewige Substanz ohne Thätigkeit und Erweckung gegeben habe; denn es gibt keine absolut todte Substanz, und zudem kann sie ohne Einwirkung Gottes nicht gedacht werden. Ist nun aber mit der Substanz auch die Entwicklung gegeben, so muß die Substanz selbst, wie die Entwicklung entstanden sein; also ist das Endliche geworden.

Das Gesagte gilt von jedem Endlichen; also kann nicht das Geistige ungeworden und nur das Materiale geworden sein, sondern es muß beides geworden sein, und zwar, weil nichts sich selbst hervorbringen kann, von dem unendlichen Wesen, das Gott ist. Gott hat daher alles Endliche ganz, nach dem Sein und der Grundthätigkeit gemacht, oder erschaffen. Thomas [1]) beweist dieses, und daß nur Gott

[1]) Summa th. I. qu. 45. art. 5: Oportet universaliores effectus in universaliores et priores causas reducere. Inter omnes autem effectus universalissimum est ipsum esse. Unde oportet, quod sit proprius effectus primae et universalissimae causae, quae est Deus. — Producere autem esse absolute, non in quantum est hoc vel tale,

schaffen gekonnt, nach seinem Prinzipe, daß alles bestimmte Sein von dem allgemeinsten hervorgerufen sein kann, eine Beweisführung, welche das ideale und reale Verhältniß verwechselt, aber insoferne ganz richtig ist, wenn man an die Stelle des allgemeinsten Wesens das höchste oder absolute, und an die Stelle des besondern das endliche setzt.

III.

Von dem Grundbegriffe dieser Entwicklung.

§. 86.

201. Der Grundbegriff, auf den sich der ganze Beweis stützt, ist jener von der Zeit und der mit ihr nothwendig verbundenen Erscheinungen. Die Zeit erfordert eine Entwicklung, welche einen Anfang, einen Verlauf und ein Ende hat.

Betrachten wir die Schöpfung als eine That Gottes, wodurch ein Sein vollständig gesetzt wird, so muß sich auch diese That in der Zeit vollziehen, einen Beginn und einen Abschluß haben; denn im entgegengesetzten Falle ist der Schöpfungsact ein ewiger, nothwendiger, immer sich gleichbleibender. Er kann daher nur ein rein persönlicher Act von Seite Gottes sein, weil ein nothwendiges, immer sich

---

pertinet ad rationem creationis. Unde manifestum est, quod creatio est propria actio ipsius Dei.

Contingit autem, quod aliquid participet actionem propriam alicujus alterius, non virtute propria, sed instrumentaliter, in quantum agit in virtute alterius, sicut aer per virtutem ignis habet calefacere et ignire. Et secundum hoc aliqui opinati sunt, quod licet creatio sit propria actio universalis causae, tamen aliqua inferiorum causarum, in quantum agit in virtute primae causae, potest creare. Et sic posuit Avicenna, quod prima substantia separata creata a Deo creat aliam post se et substantiam orbis et animam ejus, et quod substantia orbis creat materiam inferiorum corporum. Et secundum hunc etiam modum Magister dicit in 5. dist. 4. Sent. §. 3, quod Deus potest creaturae communicare potentiam creandi, ut creet per ministerium, non propria auctoritate.

Sed hoc esse non potest, quia causa secunda instrumentalis non participat actionem causae superioris, nisi in quantum per aliquid sibi proprium dispositive operatur ad effectum principalis agentis. Si igitur nihil ibi ageret secundum illud, quod est sibi proprium, frustra adhiberetur ad agendum. Nec oporteret esse determinata instrumenta determinatarum actionum. Sic enim videmus, quod securis, scindendo lignum, quod habet ex proprietate suae formae, producit scamni formam, quae est effectus proprius principalis agentis. Illud autem, quod est proprius effectus Dei creantis, est illud, quod praesupponitur omnibus aliis, scilicet esse absolute. Unde non potest aliquid aliud operari dispositive et instrumentaliter ad hunc effectum, cum creatio non sit ex aliquo praesupposito, quod possit disponi per actionem instrumentalis agentis. Sic igitur impossibile est, quod alicui creaturae conveniat creare neque virtute propria, neque instrumentaliter, sive per ministerium.

gleichbleibendes Verhältniß nur in dem, was zum göttlichen Wesen gehört, bestehen kann. Die uns umgebende Welt ist aber beschränkt, und kann nicht göttlichen Wesens sein. Somit entwickelt sich Gott nicht zur Welt und er verändert sich nicht, wenn er die Welt ins Dasein ruft. Selbst von den Acten Gottes, welche der Weltschöpfung vorangingen, von dem Vorerkennen, Vorwollen, Vorbestimmen läßt sich keine absolute Nothwendigkeit und also auch keine immanente Ueberzeitlichkeit prädiciren; denn absolut nothwendig und wesenhaft ist nur das Thun, welches zum Leben Gottes gehört.

Das Schaffen ist daher ein emanentes, zeitliches Handeln, wodurch etwas ganz entsteht. Das schöpferische Thun ist durch den Zusammenhang bezeichnet, wie in dem Satze: Gott hat Himmel und Erde gemacht, d. h. erschaffen. Das „im Anfange" ist sowohl auf das primitive Thun Gottes im Unterschiede von dem secundären, als auch auf das Grundsein, nicht blos auf die Umbildung zu beziehen; denn dem secundären Thun Gottes, der Umbildung oder der secundären Schöpfung, kann nur das primitive, wodurch die Substanz gesetzt wird, entsprechen. Dieses ist daher der Sinn von den Worten: Im Anfange schuf Gott Himmel und Erde.

202. Damit ist auch die Frage bereits entschieden, ob Gott von Ewigkeit her eine Welt schaffen gekonnt, und ob die Zeitlichkeit der gegenwärtigen Welt bewiesen werden könne. Der heilige Thomas [1])

---

[1]) S. th p. I. qu. 46. a. 1: R. d., quod nihil potest praeter Deum ab aeterno fuisse. Et hoc quidem non est impossibile. Ostensum est enim, quod voluntas Dei est causa rerum. Sic ergo aliqua necesse est esse, sicut necesse est Deum velle illa, cum necessitas effectus ex necessitate causae dependeat. Ostensum est autem, quod, absolute loquendo, non est necesse Deum velle aliquid nisi seipsum. Non est ergo necessarium, Deum velle, quod mundus fuerit semper; sed eatenus mundus est, quatenus Deus vult illum esse, cum esse mundi ex voluntate Dei dependeat, sicut ex sua causa. Non est igitur necessarium, mundum semper esse. Unde nec demonstrative probari potest.

Art. 2: R. d., quod mundum non semper fuisse sola fide tenetur, et demonstrative probari non potest, sicut et supra de mysterio trinitatis dictum est. Et hujus ratio est, quia novitas mundi non potest demonstrationem recipere ex parte ipsius mundi. Demonstrationis enim principium est quod quid est. Unumquodque autem secundum rationem suae speciei abstrahit ab hic et nunc; propter quod dicitur, quod universalia sunt ubique et semper. Unde demonstrari non potest, quod homo aut coelum aut lapis non semper fuit. Similiter etiam neque ex parte causae agentis, quae agit per voluntatem. Voluntas enim Dei ratione investigari non potest, nisi circa ea, quae absolute necesse est Deum velle. Talia autem non sunt, quae circa creaturas vult. Potest autem voluntas divina homini manifestari per revelationem, cui fides innititur. Unde mundum incoepisse est credibile, non autem demonstrabile vel scibile. — Thomas selbst beschränkte diese Behauptung in dem 72. der kleineren Werke: de concordantiis.

spricht sich für die Nichtbeweisbarkeit, daß die Welt zeitlich sei, oder zeitlich sein könne, aus, weil sie auch ewig sein könne, so daß also Gott nach ihm sowohl ewig, als in der Zeit eine Welt schaffen kann. In diesem Falle kann allerdings nur bewiesen werden, ob die gegenwärtige Welt seit Ewigkeit oder in der Zeit entstanden. Aber wenn Gott etwas Endliches ewig will, so will er es nothwendig und absolut, und es gehört zu seinem Wesen. Aber selbst, diesen Fall zugegeben, läßt sich aus der gegenwärtigen Welt auf ihre zeitliche Schöpfung zurückschließen, weil die Entwicklung ewig vollzogen sein müßte, was aber nicht der Fall ist. Wenn Thomas behauptet, daß das allgemeine Wesen das Beweisprinzip sei, so irrt er sich; denn, wäre dieses richtig, so könnte auch von keinem kosmologischen Beweise für Gottes Existenz die Rede sein.

Es ist daher gegen die Vernunfteinsicht, wenn man eine ewige Schöpfung, ein endliches und ewiges Wesen annimmt; denn die anfangslose Ewigkeit ist nur ausschließliches Attribut Gottes. Damit ist zugleich die Frage erledigt, ob Gott in der Zeit oder mit der Zeit, im Beginne der Zeit geschaffen habe; denn der Beginn eignet sowohl der göttlichen Thätigkeit, als dem, was in die Zeit oder Entwicklung tritt. Die Zeit ist nicht ohne das, was beginnt, zu denken. Bei Gott ist dieses Beginnen eine Folge seiner Freithätigkeit, weil er seiner Natur nach über aller Zeit steht. Auf Seite der Creatur aber ist die Zeit eine Nothwendigkeit, die mit ihr gegeben ist.

Gott selbst aber verhält sich zur Weltentwicklung als der freie Herr, welcher sie veranlaßt, leitet und zum Abschlusse führt. Die Schrift lehrt, daß Gott durch den Sohn die Welten gemacht, d. h. das primitiv Gesetzte zur Vielheit von Gestaltungen geführt; und sie nennt Gott den Herrn der Zeiten, d. h. der Geschichte, weil er sie leitet. Christus ist selbst in der letzten Zeit, d. h. in der vollkommenen Weltperiode, erschienen[1]). Wenn Gott auch erst seit der Schöpfungsthat Herr und Schöpfer ist, so ist dieses kein Mangel seines Wesens, weil Gott das Entsprechende in der Eminenz besitzt, so daß das Herrsein ein geringerer Grad, ein Werk der Freiheit ist.

Weil das Zeitwesen und das Raumwesen zusammenfallen, so kann nur ein überzeitliches und überräumliches Wesen das zeiträumliche ins Dasein rufen und darin erhalten; daher kann Gott nur, indem er sich frei zu einem neuen Act entschließt, schaffen. Sonach ist die Schöpfung ein rein persönlicher Act, keine Entwicklung seines

---

1) Hebr. 1, 2: *δι' οὗ (υἱοῦ) καὶ τοὺς αἰῶνας ἐποίησεν.* Ib. 11, 3. — I. Tim. 1, 17: *τῷ δὲ βασιλεῖ τῶν αἰώνων ἀφθάρτῳ — δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.* — Hebr. 9, 29: *ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων*, cfr. I. Cor. 10, 11: *εἰς οὓς τὰ τέλη τῶν αἰώνων κατήντησεν.*

Wesens oder aus seinem Wesen, wie J. Böhme, Schelling u. A. lehren. Aus demselben Grunde kann sich das Zeitwesen nicht ohne Hilfe von Aussen entwickeln und vollenden, so daß sowohl die rationalistische oder monadistische, als auch die pantheistische oder monistische Lehre zu verwerfen sind.

Drittes Kapitel.

Von der Einheit der Lehre von der Geschöpflichkeit des Menschen.

I.

Im natürlichen Bewußtsein.

§. 87.

203. Das natürliche Bewußtsein verbindet unmittelbar mit dem Gefühle der Endlichkeit und Beschränktheit den Gedanken der Abhängigkeit und Geschaffenheit von dem unabhängigen Wesen, welches nur Eines sein kann. Der Schluß von der Gegenwart, worin sich der Mensch abhängig fühlt, auf die Vergangenheit, wo er von Gott unmittelbar gesetzt wurde, ist damit unmittelbar enthalten. Ebenso bezieht er sich auch auf die Zukunft und enthält dieses, daß die von der Schöpfung herstammende Abhängigkeit immer dauern werde.

204. Dem Gefühle der Abhängigkeit entspricht die erhaltende Schöpfungsthätigkeit Gottes; und diese enthält nothwendig die erste Schöpfungsthat als Voraussetzung in sich. Selbst die im endlichen Geiste liegende Erkenntniß von Gott enthält die Idee der Geschöpflichkeit; wie denn ein wissenschaftlicher Beweis für Gottes Existenz nur geführt werden kann, wenn die endliche Welt nicht als Gott, sondern als sein freies Werk erfaßt wird. Richtig sagt Jacobi[1]): „Das ist der Vorzug des Menschen, sagt der Weise aus Stagira, daß er etwas Höheres und Besseres, als er selbst ist, zu erkennen vermag. Sich selbst findet er als ein durch und durch abhängiges, entsprungenes, sich selbst verborgenes Wesen: aber belebt von einem Triebe seinen Ursprung zu erforschen, an ihm sich zu erkennen, durch ihn, aus ihm, von sich selbst das Wahre zu erfahren. Diesen, seine Gattung auszeichnenden Trieb nennt er Vernunft. Der Trieb eines jeden lebendigen Wesens ist das Licht dieses Wesens, sein Recht und seine Kraft. Nur in diesem Lichte kann er wandeln, wirken nur aus dieser Kraft. Kein endliches Wesen hat sein Leben in ihm selbst; und so auch nicht von ihm selbst — seines Lichtes Flamme, seines Herzens Gewalt.

---

[1]) Werke III. S. 202.

Alle werden ins Leben erst gerufen und erweckt durch etwas außer ihnen; sie empfangen ihr Dasein; und dieses ihr lebendiges Dasein stehet auch nicht einen Augenblick in ihrer eigenen Hand; es muß ihnen fortgesetzt werden, wie es ihnen gegeben wurde; sie sind insgesammt, im allgemeinern Verstande — athmende, das ist, eines immerwährenden Zuflusses von außen, der Erhaltung bedürftige Geschöpfe."

Zwar ist das Geschaffensein ein von dem Endlichsein abstrahirtes Element; allein im natürlichen Bewußtsein sind beide Elemente innigst unter sich und mit dem Bewußtsein der eigenen und absoluten Persönlichkeit verknüpft.

II.

In der Wissenschaft.

§. 88.

205. Die wissenschaftliche Entwicklung von der geschöpflichen Natur des Menschen, welche sich auf dem Grunde des natürlichen Bewußtseins erhebt, hat ihren Unterschied von der natürlichen Erkenntniß und ihre Aufgabe wohl davon abzugrenzen.

Der Mittelpunkt der wissenschaftlichen Begründung liegt in dem Begriffe der Zeit und des Werdens, welches dem Geschöpfe wesentlich zukommt. Das Werden ist aber ein substantiales oder accidentales, je nachdem das ganze Wesen oder nur eine Form entsteht. Substanz und Accidenz zusammen begründen das Zeitwesen, das wandelbare und endliche Sein. Es ist daher irrig, wenn man dieses Verhältniß so ausdrückt: Ich habe den Grund des Seins nicht in mir selbst, also gibt es ein Wesen, welches den Grund des Seins in sich hat (causa sui, aseitas). Denn den Grund des Seins, d. h. der Existenz, kann kein Wesen in sich haben, weil es früher sein müßte, ehe es existirt. Der Ausdruck ist also widersprechend, und erzeugt in seiner Anwendung auf das Geschöpf den Sinn, daß es, weil es nicht Ursache seiner Existenz ist, selbst grundlos, oder nur ein Accidenz von dem Wesen, das sich selbst begründet, ist. Auf das Fortbestehen angewendet, ist jener Ausdruck nicht unrichtig; aber in diesem Falle muß er abgeändert werden.

206. Wird aber im Ernste eine Genesis, eine Entwicklung in das göttliche Wesen verlegt, so wird es selbst endlich; es muß sich entwickeln und es kann sich nicht zur freien Schöpfung entschließen, sondern wie die Selbstvollendung, so folgt auch die Weltschöpfung mit absoluter Nothwendigkeit. Gott ist und wird Ich, und er kann nicht ohne ein Anderes, das man Nichtich nennt, bestehen und gedacht werden.

Um zum vollen Selbstbewußtsein an dem Nichtich zu gelangen, muß er es schaffen, und daher mit absoluter Nothwendigkeit, nicht frei erzeugen, damit er daran intelligent werde. Die Selbstoffenbarung ist zugleich die Entzweiung, Weltschöpfung; die Theogonie fällt mit der Kosmogenie zusammen.

Diese Identificirung von Gott und Welt, wodurch der Schöpfungsbegriff völlig vernichtet wird, stammt von der Verkümmerung der Freiheit und Persönlichkeit, so daß auch die Wissenschaft eine verkümmerte und unwahre wird. Dieses ist im alten und neuen Heidenthume der Fall; denn namentlich die moderne heidnische Wissenschaft hat das Wesen der Persönlichkeit verloren und verkehrt oder zu einer entweder natürlichen oder logischen Entwicklung depotenzirt.

III.

Im religiösen Bezuge zu Gott.

§. 89.

207. Die Geschöpflichkeit ist endlich eine wesentliche und nothwendige Bedingung für die religiöse Bestimmung und Aufgabe, welche dem Menschen von Natur aus innewohnt.

Ist der Mensch und die Welt nicht geschaffen, sondern göttlicher Natur, oder Gott in einer besonderen Darstellung und Modification, so hat der Mensch kein Bedürfniß, sich einem höchsten Wesen unterzuordnen und dasselbe zu verehren und anzubeten, da Gott sich selbst verehren, von sich abfallen und sich mit sich versöhnen würde. Die pantheistische Philosophie läßt sich selbst diese Absurdität gefallen [1]).

Die Creatürlichkeit bildet aber nur Ein Element in der Religion, die Grundvoraussetzung, womit sich die Freiheit, Vernünftigkeit und Unsterblichkeit zu einer Einheit verbindet. In dem natürlichen Bewußtsein ist die Creatürlichkeit mit der endlichen Persönlichkeit innigst verbunden. Wie die Creatürlichkeit die Grundlage bildet, so ist die Unsterblichkeit die nothwendige Folge von der Persönlichkeit.

Die Endlichkeit und Beschränktheit fällt aber mit dem Geschaffensein zusammen, weil nur das Endliche zeitlich und gesetzt, geworden oder geschaffen sein kann. Das Endliche ist aber vielheitlich, weil alles Abhängige, soll es eine Darstellung eines Inneren sein, in der Mehrzahl vorhanden sein muß, wie der Mittelpunkt nur Einer, die ihn einschließenden Punkte aber mehre sind.

208. Weil aber das Endliche und darum Vielheitliche, sowie Abhängige ein Nachbild des Urbildes ist, so muß es dasselbe in sich

1) Werke v. Hegel, B. XII. S. 277 ff.

darstellen oder soweit es von ihm abhängt, sich ihm ebenbildlich machen. Diese Vereinigung zu einem persönlichen Systeme unter Gott ist aber die Religion, und so vollendet die Religion die Vielheit, indem sie dieselbe mit Gott vereint. Die Vielheit und Geschöpflichkeit, sowie die Endlichkeit und Beschränktheit begründen zusammen das Weltall, und dieses ist nur ein vollendetes System in der Religion. Gibt es aber eine Religion, so schließen wir rückwärts auf endliche und persönliche Wesen, welche sich mit Gott persönlich vereinen sollen, um sich zu vollenden, und darauf, daß diese vielen Wesen von Gott frei geschaffen sind. So bedingen und begründen sich diese Wahrheiten wechselseitig.

Zweites Glied.

Von der persönlichen Natur des Menschen.

§. 90.

209. Die Existenz des Menschen kündigt sich als eine endliche und darum creatürliche an, weil alles Endliche geschaffen sein muß und in seinem Bestehen das Zeichen seiner Abkunft trägt. Aber der Mensch hat ein Vermögen, wodurch er über die blinde Naturkraft erhaben ist, nämlich Vernunft und Willen, welche mit dem Grundvermögen die freie Persönlichkeit des Menschen begründen.

Die Freiheit ist eine Thatsache, welche kein Mensch in Abrede stellen kann, und welche nur auf dem Standpunkte einer falschen Philosophie oder Lebensweisheit bestritten wird. Ohne Freiheit bleibt aber das ganze Dasein und sind alle Erscheinungen des Menschen ein Räthsel und ein Widerspruch; wie die Geschöpflichkeit die weitere, so ist die Persönlichkeit die nächste Bedingung zur religiösen Gemeinschaft mit Gott.

Wie in der Persönlichkeit Gottes alle Bestimmungen von ihm enthalten sind, so liegen auch in der menschlichen Persönlichkeit alle Eigenschaften des Menschen; daher macht sie ihn gottverwandt und gottebenbildlich, gibt ihm die Fähigkeit, daß er sich aus eigener Kraft mit dem sich herablassenden Gott vereinigt und mit ihm einen Freundschaftsbund schließt.

Auch hier wollen wir wiederum das Wesen der Persönlichkeit, ihre näheren Bestimmungen und Elemente, sowie die Einheit derselben näher darlegen.

Erstes Kapitel.

Von dem Wesen der menschlichen Persönlichkeit.

I.

Von der Lehre der Schrift von der menschlichen Persönlichkeit.

§. 91.

210. Daß der Mensch persönlich und darum gottebenbildlich ist, bezeugt die Schrift auf ihren ersten Blättern. Denn da Gott den Menschen schaffen wollte, sprach er[1]): „Laßt uns den Menschen machen zu unserem Bilde und Gleichnisse, (d. h. zu einem ähnlichen Bilde, zum Abbilde), und er soll herrschen über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels und über die Landthiere und die ganze Erde und alles Gewürm, das sich regt auf der Erde. Und es schuf Gott den Menschen zu seinem Bilde, zu dem Bilde Gottes schuf er ihn: männlich und weiblich schuf er sie." Hier ist Dreifaches ausgesprochen: zunächst, daß der Mensch gottähnlich geschaffen wurde; sodann, daß er über die Naturwesen erhaben ist, weßhalb diese nicht persönlich sein können, und endlich, daß er in der Gesellschaft leben, also seine Persönlichkeit mit anderen vermitteln und entwickeln soll.

Wegen dieser gottähnlichen Natur vermag der Mensch sich von Gott zu entfernen, und sich, im Falle sein Wille sich noch nicht verhärtet, ihm mit der Gnade Gottes wieder zu nahen; oder Gott theoretisch zu finden, wenn die Intelligenz die rechte Erkenntniß von Gott durch eigene Schuld verloren hat. Daher ist die Freiheit und Persönlichkeit eine natürliche Wahrheit, wie die Existenz eines höchsten und einzigen persönlichen Wesens, wie die Creatürlichkeit und Unsterblichkeit des Menschen. Die menschliche Freiheit enthalten daher alle jene Stellen, welche lehren, daß der Mensch Gott zu erkennen vermöge[2]). Ebenso lehrt der heilige Paulus[3]) vor dem Areopag, Gott habe gemacht, „daß die Menschen Gott suchen sollten, ob sie etwa ihn tasten und finden möchten, obwohl er nicht ferne von Jedem aus uns sei; denn in ihm leben und bewegen wir uns und sind wir."

211. Obwohl daher der Mensch gefallen, — was er gerade durch den Umstand, daß er Gott suchen soll, weil er ihn verloren, beweist, — so hat er dennoch die Wahlfreiheit, die Möglichkeit, sich wiederum für das Gute zu entscheiden, nicht verloren, wenn auch seine

---

[1]) Genes. 1, 26. 27.

[2]) Weisheit, 13, 1—10; Röm. 1, 20.

[3]) Apg. 17, 28. 28.

Natur verunstaltet und verwundet wurde. Dieses beweist gerade die Schrift an Kain, zu dem Gott gesprochen[1]): „Warum ergrimmst du und warum senket sich dein Angesicht? Ist es nicht so? Wenn du Gutes thust, erhältst du Lohn, wenn aber Böses, wird sogleich die Sünde vor der Thüre sein. Aber ihre Begier soll unter dir sein, und du sollst über sie herrschen." Die vorhandene Begierlichkeit zeigt von der Verwundung, die Möglichkeit, sie zu beherrschen, von der noch vorhandenen Kraft des freien Willens. Die Wahlfreiheit ist besonders hervorgehoben, wenn es heißt[2]), daß Gott dem Menschen den Rath und Entschluß in die Hand gelegt, daß er ihm die Wahl zwischen Leben und dem Guten, zwischen Tod und dem Bösen gegeben.

Diese Wahrheit, daß der Mensch auch in seinem jetzigen Zustande frei und persönlich, der Herr seiner eigenen Seligkeit und Unseligkeit sei, ist die Voraussetzung von den Acten, welche die Religion vom Menschen fordert, und selbst von solchen, welche die weltlichen Gesetze erheischen, und überhaupt von allen Handlungen, welche Lohn oder Strafe verdienen. Denn nur die Freiheit erhebt über das Thier und macht die Acte zurechnungsfähig, weßhalb auch die durch Freiheit gesetzte Form mit dem Individuum fortdauert. Die Kirche hat sich in mehren Concilien über diese Wahrheiten, welche auch natürliche Religionswahrheiten sind, ausgesprochen.

II.

Von der Bedeutung der Persönlichkeit.

§. 92.

212. Die menschliche Persönlichkeit ruht auf denselben Prinzipien, wie die göttliche. Person oder Persönlichkeit ist nicht, wie die aristotelisch-scholastische Philosophie lehrt, durch den Gegensatz und die Verbindung des Allgemeinen und Besonderen, sondern durch den von Wesen und Erscheinung bestimmt. Nach jener alten Definition wird die Persönlichkeit nicht definirt, sondern nur ein anderes Wort (geistige Natur) an ihre Stelle gesetzt, und daher als besondere, einzelne geistige Natur begriffen. Aber damit wäre auch die menschliche Natur in Christo, welche eine einzelne geistige Natur ist, eine Person, was sie doch selbst nach der Scholastik nicht ist. Dagegen erscheint Person nach

[1]) Gen. 4, 6. 7: Quare iratus es, et cur concidit facies tua? Nonne si bene egeris, recipies; sin autem male, statim in foribus peccatum aderit? sed sub te erit appetitus ejus, et tu dominaberis illius.

[2]) Sir. 15, 14: Deus ab initio constituit hominem et reliquit eum in manu consilii sui. Deut. 30, 15—19.

jenem Gegensatz von Wesen und Erscheinung als ein selbstmächtiges Wesen; die Individualität wird vorausgesetzt, weil nur diese lebendig ist. Weil in Christus der Logos mit der menschlichen Natur innigst verbunden ist, so vollzieht letztere wohl selbsteigene Acte; aber weil sie vom Logos beherrscht ist, so eignen sie nicht ausschließlich ihr, sondern dem Logos, dem höheren Prinzipe.

Richtig ist nach einer Seite, was Jacobi von der Freiheit lehrt[1]), „Ich verstehe unter dem Worte Freiheit dasjenige Vermögen des Menschen, Kraft dessen er selbst ist und alleinthätig in sich und außer sich handelt, wirkt und hervorbringt. Insoferne er sich als ein freies Wesen ansieht, fühlt und betrachtet, schreibt er seine persönlichen Eigenschaften, seine Wissenschaft und Kunst, seinen intellectuellen und moralischen Charakter sich selbst allein zu; er sieht insoferne sich selbst als den Urheber, als den Schöpfer davon an; und nur in so weit er sich, den Geist, die Intelligenz, und nicht die Natur — aus der er nach einem Theile seines Wesens auf eine nothwendige Weise entsprungen ist, zu der er mit diesem Theile gehört und in ihren allgemeinen Mechanismus verflochten, in sie eingewebt ist — als den Urheber und Schöpfer davon ansieht, nennt er sich. Er nennet sich also frei, nur insofern er mit einem Theile seines Wesens nicht zur Natur gehört, nicht aus ihr entsprungen ist und von ihr empfangen hat; nur insofern er, sich von ihr unterscheidend, sich über sie erhebt, sie gebraucht und meistert, sich von ihr losreißt und mit seinem freien Vermögen ihren Mechanismus bezwingt, und sich denselben dienstbar macht. Der Geist allein, nicht die Natur, erfindet und bringt mit Absicht hervor; Er allein dichtet und trachtet."

Die menschliche Persönlichkeit zerlegt sich in das Wesen und die Erscheinung oder Wesensentfaltung, worin sich die Ichheit, die Ursache von zurechenbaren Folgen, manifestirt. In letzterer Beziehung ist das Persönliche das Selbsterzeugte und Verursachte gegen das Natürliche und Verliehene. Beides ist streng unterschieden, wenn die Mutter der Machabäer sagt[2]): „Ich weiß nicht, wie ihr in meinem Leibe geworden seid; denn nicht ich habe euch Geist, Seele und Leben gegeben, und nicht ich selbst habe Glied an Glied gefügt, sondern der Schöpfer der Welt, der den Menschen bei seiner Erzeugung bildet."

Ein anderer Gegensatz ist die etwas verursachende Ichheit und das Verursachte. In dieser Beziehung heißt es, daß Gott nicht auf die Person, sondern nur auf das Werk sieht[3]). Die Bedeutung von

[1]) Werke, II. S. 315.

[2]) II. Machab. 7, 22. 23.

[3]) Luc. 20, 21; Act. 10, 34; Rom. 2, 11.

selbstiger Macht liegt in dem Ausdrucke, daß eine niedere Person in der Kraft einer höheren handelt, ihr Stellvertreter ist. So sagt der heilige Paulus, daß er in der Person, d. h. in der Kraft und Macht Christi die Strafe erlasse[1]). Dieselbe Bedeutung liegt in den Worten: Im Namen des Herrn etwas thun. Bei einer physischen Synthese, wie bei Christus oder bei dem Menschen muß begreiflicher Weise die höhere Natur freiwirkend sein.

Der Unterschied von Natur und Person oder Persönlichkeit in einer und derselben Person oder Wesenheit liegt in dem Gegensatze von Innen und Aussen. Die Natur ist der Grund und Mittelpunkt, woraus die persönliche Thätigkeit hervorbricht und auf dem sie ruht. Dieser Unterschied liegt in der vorhin (aus II. Mach. 7, 22.) angeführten Stelle und in dem Grundsatze: Natura corrumpit personam et persona naturam; sowie in dem Gegensatze von Spontaneität und Freithätigkeit. Darauf gründet sich auch der Unterschied von dem natürlichen und ethischen Gebiete (imago et similitudo), vom naturgeistigen und religiös-geistigen Leben u. s. w. Beide Gebiete haben aufeinander Einfluß.

213. Auf dem Standpunkte der negativen Philosophie, welche nur das Allgemeine und Begriffliche gelten läßt und hypostasirt, kann es nur Ein freies Wesen geben, welches darin frei ist, daß es sich und Anderes setzt (causa sui). Aber dieses Setzen ist selbst nur etwas Logisches, kein reales Verhältniß. Und selbst angenommen, das Allgemeine, das Prinzip, sei ein lebendiges Sein, so kann es darum noch nicht frei heißen, weil es sich selbst erzeugt, was ein Widerspruch ist; auch nicht darum, weil es sich aus sich entwickelt, was nach Spinoza auch vom Steine gesagt werden kann, sondern darum, weil es die Kraft hat, über sich hinauszugehen und neue Acte zu setzen, und zwar darum, weil es sich selbst vollkommen besitzt. Von einem Wesen, worin der Naturtrieb herrscht, das sich nothwendig entwickelt, kann man nicht sagen, daß es persönlich, seiner selbst mächtig sei. Die endliche Persönlichkeit ist solange unfrei, als sie seiner selbst nicht bewußt ist. Nur vom göttlichen Wesen läßt sich behaupten, daß es absolut persönlich in sich und darum auch mächtig sei, schöpferische Acte zu vollziehen. Weil dagegen der Creaturgeist nur relativ persönlich ist, also nur über die Form, nicht über das Wesen Macht hat, so kann er nicht schöpferisch wirken, kein Sein setzen, wohl aber künstlerisch und nachbildlich wirken, das Gute und Böse in der Zeitentwicklung innerhalb der Grenzen des nachbildlichen Gebietes, der Gesittung, realisiren. Die Lehre der negativen Philosophie von der Persönlichkeit ist eine Carricatur derselben.

---

[1]) II. Cor. 2, 10: ἐν προσώπῳ Χριστοῦ. —

Nach Spinoza [1]) ist Gott frei, weil aus seinem Wesen die Existenz folgt. Die logische Abfolgerung, welche der Philosoph macht, wird zur causa sui verobjectivirt. Aus dem Wesen folgt auch erst Wille und Intelligenz, aber sie gehören nicht zum göttlichen Wesen. So fehlt also auch die Entwicklung, die causa sui, und wir befinden uns in einem absoluten Widerspruche. Diesen Widerspruch wiederholt ein neuerer Schriftsteller mit den Worten [2]): „In dem Begriffe des geistigen, persönlichen, selbstbewußten Wesens liegt es, durch sich, causa sui, zu sein. Ichheit, Selbstbewußtsein ist Beziehung seiner auf sich oder Selbstbeziehung; Selbstbeziehung kann aber nur die eigene Beziehung des sich auf sich beziehenden Wesens, der Person, das Ich sein. Das Ich ist Product seiner selbst; Ich kann keiner für den andern sagen, sondern jeder nur für sich. Als Ich ist der Mensch causa sui. Wie stimmt aber damit das Geschaffensein? — Das unvermeidliche Dilemma ist dieses: Entweder bin ich Person, selbstbewußtes Wesen, Ich, und als solches Ursache und Wirkung meiner selbst, — dann kann ich aber nicht zugleich geschaffen sein; oder aber ich bin Geschöpf, — dann bin ich nicht Geist, nicht Person, nicht Ich, kann nicht selbstbewußtes Wesen sein."

III.

Von der Entwicklung der Persönlichkeit.

§. 93.

214. Die Entwicklung der Freiheit ist eine dreifache; zunächst eine physische und psychologische, indem der Mensch ursprünglich nur die Anlage zur Persönlichkeit besitzt und der Gesellschaft bedarf, um zur Erkenntniß, zur Unterscheidung der Objecte und der eigenen Verpflichtung zu gelangen.

Zur Freiheit gehört Erkenntniß und Willensbethätigung; denn ohne Einsicht erwacht kein Verlangen nach einem Objecte, gemäß dem Satze: Ignoti nulla cupido. Der Wille ist daher zwar absolut von der Erkenntniß als einer Bedingung abhängig, um freier Wille zu werden; aber der erleuchtete Wille wird von der Erkenntniß nur

---

[1]) Ethices p. I. def. 7: Ea res libera dicetur, quae ex sola suae naturae necessitate existit et a se sola ad agendum determinatur. — Prop. 17. corol. II. sequitur, solum Deum esse causam liberam. Deus enim solus ex sola suae naturae necessitate existit etc. — Schol. — Ostendam, ad Dei naturam, neque intellectum neque voluntatem pertinere.

[2]) Frauenstädt, die Freiheit des Menschen und die Persönlichkeit Gottes, Berlin, 1838.

geleitet, nicht genöthigt, so daß er die Kraft hat, einen absolut unabhängigen Act zu setzen. Darin besteht das Wesen der Freiheit.

215. Ist nun diese Freiheit des Willens in Folge der Erkenntniß seiner Verpflichtung gegeben, so beginnt der Freiheitsprozeß, wodurch der Mensch Herr seiner inneren Seligkeit oder Unseligkeit wird, jenachdem er sich mit Gott in Harmonie oder Disharmonie befindet. Man hat das substantiale oder materiale Freiheitsvermögen von dem formalen zu unterscheiden, wie die Intelligenz als Subject und als Act. Der freie Wille, oder der von der Intelligenz erleuchtete Wille ist das substanziale Vermögen, die selbsteigene oder mit Wahl verknüpfte Aeußerung dieses Vermögens ist das formale Freiheitsvermögen. Die Freiheit manifestirt sich nur in der That, und daher ist die Wahl, die Willkür (liberum arbitrium), das Wesen der Freiheit, weil darin die Herrschaft, die Selbstmächtigkeit des erleuchteten Willens liegt. Der freie Wille ist von dem natürlichen wohl zu unterscheiden; denn die natürliche Thätigkeit wird mit Nothwendigkeit, die freie aber nach Belieben erzeugt[1]). Da sich aber der freie Wille in einem gewissen Zustande und Verhältnisse zu dem Freiheitsacte befindet, so kann man dieses Vermögen oder diese Seite von dem Vermögen das habituale nennen.

Das Wahlvermögen, das Wesen der Freiheit hebt der Prädeterminismus oder Determinismus auf, indem er eine nothwendige und absolute Bestimmung zu den Acten annimmt und nur eine Spontaneität zuläßt. Nur die Kraft zu wählen ist indifferent in Bezug auf ein Object, aber nicht das materiale oder habituale Vermögen, welches relativ auf eine Seite hinneigen kann. Aber nur die absolute Neigung und Bestimmtheit hebt das Wahlvermögen auf. Der Freiheitszustand ist abstract genommen das harmonische oder disharmonische Verhalten der Persönlichkeit zur absoluten, concret gefaßt aber nur das harmonische; weil nur die Einheit mit Gott den Geist frei macht,

---

[1]) Bonavent. breviloq. p. II. c. 9: Postremo, quoniam appetitus dupliciter potest ad aliquid ferri, scilicet secundum naturalem instinctum, vel secundum deliberationem et arbitrium, hinc est, quod potentia affectiva dividitur in voluntatem naturalem et voluntatem electivam, quae proprie voluntas dicitur. Et quoniam talis electio indifferens est ad utramque partem, ideo est a libero arbitrio. Et quoniam haec indifferentia consurgit ex deliberatione praeambula et voluntate adjuncta, hinc est, quod liberum arbitrium est facultas rationis et voluntatis, ita quod, sicut dicit Augustinus, omnes praedictas rationales potentias comprehendit. Ait enim: Cum de libero arbitrio loquimur, non de parte animae loquimur, sed certe de tota anima. Ex concursu namque illarum potentiarum rationis supra seipsam redeuntis, et voluntatis concomitantis, consurgit integritas libertatis, quae est principium meriti vel demeriti, secundum electionem boni vel mali.

während ihn der Abfall von ihm beschwert und belästigt. Die harmonische Freiheit ist jene der Kinder Gottes.

216. Wenn das erste Stadium in der Freiheitsentwicklung bis zur Aufschließung der freien Persönlichkeit dauert, so enthält das zweite die Wahlfreiheitsbethätigung in Bezug auf die eigene Vollendung und das dritte den selbstgesetzten Freiheitszustand. Daher dauert der zweite Prozeß so lange, bis eine von den zwei möglichen Formen zum Abschlusse gelangt ist, also das ganze Zeitleben hindurch; denn bis zu diesem Punkte ist das formale Vermögen noch immer von dem materialen unterschieden, oder es ist die Kraft vorhanden, eine neue Form zu setzen. Ist nun dieser Prozeß geschlossen, so ist das Wesen nach Materie und Form vollendet; aber nicht jede Art von Freithätigkeit und von Wahlfreiheit ist aufgehoben, sondern nur die, welche sich auf das eigene Sein bezieht, die Wahlfreiheit zwischen dem Guten und Bösen. Bei Gott, der immer absolut vollkommen ist, war eine solche Wahlfreiheit nie möglich; aber die übrigen Arten, wozu die Möglichkeit der Weltschöpfung gehört, waren immer für ihn vorhanden.

Gerade in der freien Persönlichkeit gründet die gottebenbildliche Natur des Menschen und das Vermögen, in lebendige und persönliche Gemeinschaft mit Gott zu treten.

Zweites Kapitel.

Von der Entwicklung der Lehre von der menschlichen Persönlichkeit.

I.

Aus der Idee der geschaffenen Vielheit.

§. 94.

217. Soll nachgewiesen werden, daß es eine endliche Persönlichkeit, oder, was dasselbe ist, einen relativen Geist gibt, so lautet der Beweis dahin, zu bestimmen, daß unter dem Geschaffenen etwas Geistiges existirt. Ein solcher Beweis ist aus der Idee der geschaffenen Vielheit, der Welt des Endlichen, zu führen, ist ideal, und wird von dem Beweise, der aus der Erscheinung auf das Wesen schließt und real ist, vervollständigt und unterstützt.

Der Mensch, welcher endlich und beschränkt und darum geschaffen ist, hat die Idee von relativer Persönlichkeit, die er durch Ich ausdrückt und dem Du entgegensetzt. Nur das Unpersönliche wird nicht mit Ich und Du bezeichnet. Es liegt also in seiner Erkenntniß der Unterschied von einem endlichen Sein, das persönlich, und von einem

solchen, das unpersönlich ist. Diese Ideen sind keine künstlichen und erst erzeugten, da sie Jedermann besitzt; also muß ihnen eine Wahrheit entsprechen und es muß daher ein geschöpfliches persönliches Sein geben.

218. In anderer Weise kann man sagen: Das Endliche ist darum endlich, weil es die Eigenschaften Gottes nicht einheitlich, sondern in einer mannigfaltigen Form darstellt. Die göttliche Persönlichkeit, welche alle Eigenschaften enthält, zerlegt sich aber in das Sein oder Wesen und in das Persönlichsein, obwohl sie an sich beides ist. Soll aber das göttliche Wesen in seiner Totalität zur Darstellung kommen, so muß sich ein Sein vorfinden, welches unpersönlich ist, und ein anderes, welches eine persönliche Natur hat; oder es muß Stufen in den Wesen geben, von denen die höheren Gott näher stehen. Dieses können nur die persönlichen Wesen sein. Daraus wird es klar, warum Gott nicht am Beginne, sondern erst bei der Schöpfung des Menschen sprach: Laßt uns den Menschen zu unserem Bilde und Gleichnisse machen [1])!

219. Das Bewußtsein der Persönlichkeit läßt sich in dem Menschengeiste wohl verdunkeln, aber nicht unterdrücken; denn in seinem unreflectirten Thun beweist er sich als frei und persönlich. Wenn es aber Solche gegeben, welche philosophisch beweisen wollten, daß es keine Freiheit und Persönlichkeit gebe, so haben sie gerade durch ihre verkehrte Speculation die Persönlichkeit bewiesen, weil sie die entgegengesetzte Lehre von der Freiheit nicht ohne Persönlichkeit, ohne freie Erhebung über das Objective, also nur durch das Gegentheil von Unfreiheit zu widerlegen versuchen konnten. Wer also die Freiheit leugnet, bestätigt ebenso ihre Existenz, wie der, welcher die Wahrheit in Abrede stellt, sie behauptet.

Wie daher das unreflectirte Bewußtsein die Idee von der Persönlichkeit unmittelbar in sich trägt, so beweist auch der Pantheismus, welcher die Freiheit und Persönlichkeit leugnet, dieselbe wider seinen

---

[1]) S. Thomas comp. theol. c. 73: Oportuit autem diversitatem in rebus cum ordine quodam institui, ut scilicet quaedam aliis essent potiora. Hoc enim ad abundantiam divinae bonitatis pertinet, ut suae bonitatis similitudinem rebus causatis communicaret, quantum possibile est. — Ut igitur perfectior esset rerum causatarum similitudo ad Deum, necessarium fuit, ut quaedam res aliis constituerentur meliores, et ut quaedam in alia agerent, ea ad perfectionem ducendo.

Cap. 75: Adhuc, quanto aliqua sunt superiora in entibus, tanto magis pertingunt ad similitudinem divinam. Videmus enim res quasdam infimi gradus participare divinam similitudinem quantum ad esse tantum, velut in animata; quaedam autem quantum ad esse et vivere, ut plantae; quaedam autem quantum ad sentire, ut animalia. Supremae igitur creaturae sunt intellectuales; et quia inter caeteras creaturas magis ad Dei similitudinem accedunt, propter hoc dicuntur ad imaginem Dei constitutae. —

Willen. Wollte man aber mit L. Feuerbach sagen, daß der Mensch anfänglich nur sein eigenes Wesen objectivire und sich als ein reales Wesen gegenüberstelle, so verdiente dieser Beweis keinen Glauben, weil die menschliche Natur, welche sich im unmittelbaren Erkennen täuscht, um so mehr in der Speculation dem Irrthume ausgesetzt ist. Also ist es widersprechend, wenn dieser Scepticismus überhaupt etwas als wahr behaupten will; will er aber etwas als wahr behaupten, so beweist er die Freiheit, das Vermögen, sich über den Irrthum zu erheben.

II.

Aus der Erscheinung.

§. 95.

220. In seinem wirklichen Thun muß sich der Mensch frei äußern und so läßt sich aus der realen Erscheinung auf das persönliche Wesen schließen.

Die Persönlichkeit drückt sich aber im Erkennen und Wollen, soferne beide als praktische Acte gefaßt werden, ab. Ein Wesen nun, welches Ich sagt, wie in dem Satze: Ich will zur Wahrheit gelangen, und ich will dich belehren und ermahnen, erhebt sich zugleich über das Unpersönliche und bezeichnet sich nicht als blinde und nothwendige, sondern als freie Ursache von einer Thätigkeit. Aber mehr noch beweist der Mensch seine Freiheit, wenn er über seine eigene Persönlichkeit und über sein persönliches Thun sich erhebt und darüber nachdenkt.

Das Erkennen ist vom Willen in der Wurzel verschieden; denn vom Willen, wenn er von der Intelligenz erleuchtet ist, geht das Streben nach einem begehrenswerthen Objecte aus, während die Intelligenz die Sache nur darstellt und zum Bewußtsein führt. Nach der von Cartesius gemachten Eintheilung der Wesen in denkende und ausgedehnte ist der Wille eine Modification vom Denken, wodurch das Gebiet des Willens im Prinzipe vernichtet ist. Gegen eine solche Identificirung legt die Sprache bereits Protest ein.

221. Der freie Wille manifestirt sich aber darin, daß er zwischen Diesem und Jenem, das sich absolut oder nur dem Grade nach unterscheidet, wählen, das Eine thun und das Andere zurückweisen, dasselbe vollziehen oder nicht vollziehen kann. So sind alle Kunstproductionen nicht nothwendige Früchte der Natur, wie das primitive und natürliche Erkennen, sondern das Resultat selbsteigener oder persönlicher Thätigkeit. Im Menschen liegt nur die Anlage, welche sich nothwendig bis zur Persönlichkeit entwickelt; aber die Ausbildung bis zur Kunstthätigkeit ist nicht Sache der Natur. Das Thier, der Biber und die Biene,

wird vom Naturtriebe zu kunstähnlichen Werken geführt; daher unterläßt kein Individuum die Befriedigung des Naturtriebes. Der Mensch aber hat die Kraft, die Kunstanlage auszubilden oder nicht, ein freies Werk zu setzen oder nicht. Außer der Naturanlage gibt es keine positive Anlage, keinen besonderen Keim für die Freithätigkeit, welche gerade durch eine solche Anlage aufgehoben und zu einem bloßen Naturtriebe gemacht würde. Ist in der Anlage schon jede Entwicklung vorgezeichnet, so daß sie mit Nothwendigkeit sich realisirt, so ist die Freiheit aufgehoben. Dieses ist der Fall, wenn der Pantheismus lehrt[1]: „Wie der Mensch hier handelt, so hat er von Ewigkeit und schon im Anfange der Schöpfung gehandelt."

222. Für den freien Willen ist die Erkenntniß nur Mittel; denn er kann nicht handeln, wenn das Ziel des Strebens nicht erkannt wird. Im persönlichen Acte wirkt der ganze Mensch, aber nicht auf nothwendige und primitive Weise, sondern in einer Steigerung und Sammlung der Vermögen und Kräfte. Die Intelligenz stellt das zu erstrebende Ziel nur vor, weil der Wille es nicht durch den Naturtrieb, sondern nur durch einen selbsteigenen Act erreichen kann und soll. Gerade die persönliche Bethätigung ist Aufgabe für die Vernunftwesen, d. h. solche, welche über das Dieses sich erheben und den Zusammenhang der Objecte erkennen und demgemäß handeln können und sollen[2].

Das Wesen der menschlichen Freiheit würde ganz verkannt, wenn man sie als ein Vermögen eines nach allen Seiten hin gleich neigenden und daher gleichgiltigen Willens faßte; denn, obwohl zwischen entgegengesetzten Polen gewählt werden kann, so muß doch der Mensch, weil er ein lebendiges und persönliches Wesen ist, für eine Seite eine Neigung fühlen, obschon diese den freien Willen nicht absolut bestimmen kann. In gleicher Weise wird der Wille von der Erkenntniß, was zu thun und was zu lassen sei, bestimmt; aber da diese Bestimmung nur eine relative ist, so wird sein Wahlvermögen nicht aufgehoben. Daher

---

1) Schelling's philos. Schriften, B. I. über die menschliche Freiheit, S. 471.

2) S. Thomas comp. th. c. 76: Per hoc autem (quod creaturae ad imaginem Dei sunt constitutae) ostenditur, quod sunt arbitrio liberae. Intellectus enim non agit aut appetit sine judicio ex naturali impetu, sicut in brutis, sed ex propria apprehensione, quia intellectus et finem cognoscit et id, quod est ad finem et habitudinem unius ad alterum. Et ideo ipse sui judicii causa esse potest, quo appetat et agat aliquid propter finem. Liberum autem dicimus, quod sui causa est. Appetit igitur et agit intellectus libero judicio, quod est liberum arbitrio. Supremae igitur substantiae sunt arbitrio liberae. Adhuc liberum est, quod non est obligatum ad aliquid unum determinatum; appetitus autem substantiae intellectivae non est obligatus ad aliquid unum determinatum bonum. Sequitur enim apprehensionem intellectus, quae est de bono universaliter. Igitur appetitus substantiae intelligentis est liber, utpote communiter se habens ad quodcumque bonum.

kann der freie Wille weder von Aussen, noch von Innen absolut zu einem Acte bestimmt werden. Der höhere Einfluß von Seite Gottes, wodurch der Mensch das Gute zu thun in den Stand gesetzt wird, ist nur eine Hilfe, kein Zwang[1]).

III.

Aus dem Bewußtsein der Pflicht.

§. 96.

223. Die menschliche Freiheit beweist sich auch dadurch, daß der Persönlichkeit ein Gesetz entgegentritt, wodurch sie zu einem Acte angeregt oder verpflichtet wird, was nur dadurch zu erklären ist, daß der Mensch nicht, wie das Thier, blind, sondern mit Bewußtsein und selbsteigener, selbsthervorgerufener Thätigkeit das ihm vorgestellte Ziel anstreben soll und kann.

Dieses Gesetz kündigt sich im Innern, im Gewissen, an, und der Mensch kann es nicht in sich tilgen, wohl aber verdunkeln. Es beweist nicht die absolute Autorität des Geistes, welcher das Gesetz gibt, sondern das Verflochtensein desselben in ein System, worin er mit Freiheit eine Stelle einnehmen soll. Wäre er absoluter Herr des Gesetzes, so müßte er es auch beständig realisiren und realisirt haben, so aber tritt es ihm als eine Macht entgegen, welche von ihm Hingebung und freien Gehorsam fordert. Je nachdem der Mensch sich seiner Stellung in dem Realsysteme mehr oder weniger bewußt wird, drängt sich ihm die Ueberzeugung auf, daß er nur durch selbsteigene Erfüllung der Gesetze, welche im Realganzen sich abspiegeln, ein Glied dieses Systemes werden kann.

Dieses Gesetz nennt man Naturgesetz, weil es sich dem Menschen mit relativer Nothwendigkeit aufdrängt, und er dasselbe nur so weit

---

[1]) S. Thomas s. c. gent. l. III. c. 148: Posset autem videri alicui, quod per divinum auxilium aliqua coactio homini inferatur ad bene agendum ex hoc, quod dictum est: Nemo venit ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum; et ex hoc, quod dicitur: Quicumque spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei, et: Charitas Christi urget nos (II. Cor. 5, 14.); trahi enim et agi et urgeri coactionem importare videntur.

Hoc autem non esse verum, manifeste ostenditur. Divina enim providentia rebus omnibus providet secundum modum earum. Est autem proprium homini et omni rationali creaturae, quod voluntarie agat et suis actibus dominetur; huic autem coactio contrariatur. Non igitur Deus suo auxilio hominem cogit ad recte agendum. — Amplius, homo per voluntatem ordinatur ad finem; objectum enim voluntatis est bonum et finis. Auxilium autem divinum nobis ad hoc praecipue impenditur, ut consequamur finem. Ejus ergo auxilium non excludit a nobis actum voluntatis, sed ipsum praecipue in nobis facit.

verkehren kann, als selbst seine Persönlichkeit eine falsche Stellung im Realganzen einnimmt. Es ist daher Niemand entschuldbar, wenn er z. B. die zehn Gebote übertritt und nicht erkennt oder anerkennt, weil seine Persönlichkeit sie erkennen kann und soll als in das Herz geschriebene Normen [1]).

Das positive Gesetz, welches die Menschen geben, soll mit dem natürlichen übereinstimmen oder darf wenigstens demselben nicht widersprechen. Das positiv göttliche Gesetz kann demselben nicht widersprechen, weil es theils eine Erläuterung, theils eine Erweiterung des Naturgesetzes ist. Aber beide Gesetze sind nur denkbar, wenn der Mensch frei oder persönlich ist.

Weil alle freien Wesen zusammen eine persönliche Harmonie bilden sollen, so ist das natürliche und persönliche Verhältniß zu unterscheiden; denn das natürliche Gebiet berührt zwar das persönliche, aber fällt damit nicht zusammen. Daher geht zwar das Naturgesetz aus der Stellung des endlichen Seins zu dem absoluten hervor, und es kündigt sich um so nothwendiger an, je mehr die Persönlichkeit ihre Stellung erfaßt, so daß es theilweise von der persönlichen Ausbildung bedingt ist. Aber der freie Wille kann es realisiren oder nicht. Das Naturgesetz spiegelt sich in der Intelligenz, welche den Willen erleuchten und so zum freien machen muß.

224. Das Pflichtbewußtsein steht aber unmittelbar mit der Religion in Verbindung. Nur weil sich der Mensch entwickeln soll und weil er nur durch eine höhere Hilfe sich harmonisch und wahrhaft vollenden kann, erfüllt er diese Verpflichtung, und er setzt sich hiebei das Ziel, mit der absoluten Persönlichkeit sich zu vereinigen, oder er verfolgt hiebei einen religiösen Zweck. Gott hat aber dem Menschen nur darum sein Ebenbild aufgedrückt, ihn persönlich erschaffen, auf daß er, seine Bestimmung erkennend, sich frei Gott hingebe, sich vollende und mit anderen Persönlichkeiten eine heilige Societät bilde.

Es wird aber der freie Wille sowohl von dem natürlichen, als positiven Gesetze geleitet, daß er sein Endziel anstrebe. Das Bewußtsein des Gesetzes und der Pflicht, die Erkenntniß des Endzieles, wozu der Mensch bestimmt ist, läßt sich aber ohne Freiheit und Persönlichkeit nicht denken. Durch Selbsthingabe an Gott, durch freie Verähnlichung mit ihm soll sich die Creatur vollenden, und daher kann sie nur persönlich sein, und nur die persönliche kann in ein freies und nachbildliches System eintreten [2]).

---

1) Rom. 2, 14. 15.

2) S. Thomas s. c. gent. l. III. c. 148: — Homo pervenit ad ultimum suum finem per actus virtutum; felicitas enim virtutis proemium ponitur. Actus autem coacti non sunt actus virtutum; nam in virtute praecipuum est electio, quae sine

Drittes Kapitel.

Von der Einheit der Lehre von der menschlichen Persönlichkeit.

I.

In dem natürlichen Bewußtsein.

§. 97.

225. Die natürliche und begriffliche Evidenz ist eine doppelte; denn es kann Jemand eine Sache bestimmt wissen, ohne sie beweisen zu können. Die begriffliche Evidenz ist nicht im Stande, die natürliche ganz aufzuheben; denn da beide Arten von Gewißheit in einem und demselben Subjecte liegen, so bewirkt ihre Disharmonie eine Trübung, wie ihre Harmonie eine Steigerung. Ein Ergebniß philosophischer Forschung, welches direct der natürlichen Ueberzeugung widerspricht, kann auf keinen Fall eine vollkommene und innere Ueberzeugung bewirken, sondern nur auf kurze Zeit das natürliche Gefühl zurückdrängen.

Mehr als bei jeder anderen natürlichen Wahrheit muß aber bei der menschlichen Freiheit das Gesagte der Fall sein, weil es der Denkende und Urtheilende selbst ist, welcher sich unmittelbar frei fühlt und das Experiment an sich machen kann, daß er eine Handlung vollziehen oder nicht vollziehen kann, worin das Wesen der Freiheit besteht. Freiheit und Persönlichkeit sind aber identisch. Bei den natürlichen Wahrheiten, welche Gott betreffen, läßt sich kein solches Experiment machen, obwohl die natürliche Ueberzeugung die Existenz, Persönlichkeit und Einzigkeit Gottes darlegt.

226. Es können daher von diesem Standpunkte aus nur als natürliche Irrlehren jene Systeme bezeichnet werden, welche, wie das von Kant und Fichte, von Schelling und Hegel u. s. w., die natürliche Freiheit in Abrede stellen und eine ewige Bestimmung zu den Acten, wie sie das Individuum in der Zeit vollbringt, annehmen. Freiheit ist ihnen nur Spontaneität. Descartes hatte zwar auf die natürliche

---

voluntario esse non potest, cui violentum contrarium est. — Ea, quae sunt ad finem, debent esse fini proportionata. Finis autem ultimus, qui est felicitas, non competit nisi voluntarie agentibus, qui sunt domini sui actus; unde neque inanimata neque bruta animalia felicia dicimus, sicut nec fortunata aut infortunata, nisi secundum metaphoram. — Hinc est, quod dicitur: Considera, quod hodie proposuerim in conspectu tuo vitam et bonum, et e contrario mortem et malum; ut diligas dominum Deum tuum et ambules in viis ejus. Deuter. 30, 15; et dicitur (Eccli. 15, 18.): Ante hominem vita et mors, bonum et malum; quod placuerit, dabitur illi.

Ueberzeugung durch seinen Scepticismus aufmerksam gemacht; aber er verfehlte sich selbst gegen diese natürliche Ueberzeugung, indem er Gottes Existenz, die Evidenz mathematischer Wahrheiten bezweifeln zu können glaubte. Nur die Selbstexistenz bei dem Zweifeln konnte er nicht aufheben, wobei er den Selbstwiderspruch nicht gewahrte, dem er durch die Behauptung verfiel, daß man die Existenz des Körpers läugnen könne und nicht wisse, ob Gott den Geist nicht zum Irrthume geschaffen. Denn kann der Geist zweifeln, ob Gott den Menschen nicht zum Irrthum geschaffen, so kann er auch die Behauptung, daß der Zweifelnde existire, nicht für eine evidente halten, und auf keinen Fall folgern, daß der Geist mehr sei, als das Denken; denn, wenn die Substanz, woraus das Denken fließt, mit dem Denken nicht identisch ist, so kann sie ebenso, wie die Existenz des Körpers bezweifelt werden.

Dieser Scepticismus führte zum Idealismus, zur Lehre, daß nur das Wissen existire und absolute Realität habe. Nothwendige Folge davon war, daß alle Begriffe von Freiheit und Persönlichkeit ganz ihre Bedeutung verloren, daß man eine absolute (ideale) und sinnliche oder zeitliche Thätigkeit und Freiheitsbethätigung unterschied und den Menschen zu einem ewigen und zeitlichen Wesen, zu einem widersprechenden Dualismus macht. So lehrt Schelling[1]: „Die That, wodurch sein Leben in der Zeit bestimmt ist, gehört selbst nicht der Zeit, sondern der Ewigkeit an: sie geht dem Leben auch nicht der Zeit nach voran, sondern durch die Zeit (unergriffen von ihr), hindurch als eine der Natur nach ewige That. Durch sie reicht das Leben des Menschen bis an den Anfang der Schöpfung; daher er durch sie auch außer dem Erschaffnen, frei und selbst ewiger Anfang ist. So unfaßlich diese Idee der gemeinen Denkweise vorkommen mag, so ist doch in jedem Menschen ein, mit derselben übereinstimmendes Gefühl, als sei er, was er ist, von aller Ewigkeit schon gewesen, und keineswegs in der Zeit erst geworden." Was dieses Gefühl der ewigen Existenz betrifft, worauf sich Schelling beruft, ist kein natürliches, sondern ein andemonstrirtes, wodurch das richtige natürliche Gefühl zurückgedrängt wird.

Als gegen den leeren Idealismus in Hegel der deutsche Geist reagirte, so war es das natürliche Gefühl und die natürliche Ueberzeugung, welche sich gegen den Begriffsabsolutismus empörte, was daraus erhellt, daß die wissenschaftlichen Widerlegungen durchaus den Idealismus nicht entkräfteten und man durch kein wissenschaftliches Prinzip dagegen sich zu erheben vermocht sein konnte. So erklärt

[1]) Phil. Schriften, S. 468.

Schelling, daß er das negative Prinzip Hegels anerkenne und nur ein neues, das positive hinzufüge; hätte er wissenschaftlich den Hegel'schen und den eigenen Irrthum durchschaut, so wäre eine solche zwiespältige Lehre nicht möglich gewesen. Dasselbe erhellt aus einem anderen Bekämpfer der Hegel'schen Lehre, welcher nur das empirische, aber nicht wissenschaftliche Moment hervorhebt, wenn es heißt [1]: „Daß Christus und die Idee eins sind (!), ist jetzt, in dem gebildeten Teutschland wenigstens, außer Zweifel. Denn das sagt die Religion (!) und sagt jetzt alle unsere Philosophie. Das aber ist der entscheidende Gegensatz: Ist Christus die Idee, oder ist die Idee Christus? Ist alles was da ist, und so auch die ethischen Gesetze, die uns als hoch und heilig vorschweben, nur durch die Person Christi; oder ist umgekehrt die Person Christi nur eine Folge und eine nothwendige Aeußerungsweise jenes unpersönlichen Weltgesetzes? Dieses behauptet die Philosophie, auf jenem beruht die Religion. Darum bekennen die Philosophen wohl das Evangelium, aber nicht in seinem eigenen Verstande. (!)" —

II.

In der wissenschaftlichen Begründung.

§. 98.

227. Die wissenschaftliche Begründung ruht auf festen Begriffen, deren Zusammenhang die wissenschaftliche oder begriffliche Evidenz erzeugt. So hat der Cartesische Satz: Cogito, ergo sum, keine begriffliche, sondern nur eine empirische Evidenz.

Die Freiheit, welche in der selbstmächtigen Bestimmung besteht, läßt sich aber begrifflich erhärten, wenn es feststeht, daß es reale Wesen und in diesen Unterschiede gibt. Der Idealismus, welcher die Idee an die erste Stelle setzt, hebt die Realwelt auf und hält sie nur für eine Erscheinung der Idee; nun fragen wir aber, wenn die Idee selbst aller Inhalt ist, wozu eine Entwicklung? Oder, wenn in ihr das Reale als zweites liegt, woher weiß der Geist dieses? Ist die Idee aller Inhalt, so kann es nichts Reales außer ihr geben; gibt es aber, was der Idealist selbst nicht leugnen kann, außer ihr ein Existirendes, so entsteht ein Widerspruch und die Frage, ob durch eine reale oder begriffliche Folge dieses entsteht. Beides aber ist unmöglich, weil es eine reale Folge nicht geben kann, und eine begriffliche nicht ausreicht, um die Existenz zu erklären. Daher müssen wir eine

[1]) Stahl, Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht, I. B. S. 354 (1. Auflage).

ursprüngliche Existenz des Realen annehmen, welche uns durch die Ideen zugänglich ist, so daß nur ein unmittelbar idealer Zusammenhang zwischen der Idee und der Wirklichkeit besteht. Gibt es also ein Wissen und eine Idee, so muß es auch eine überbegriffliche und außerbegriffliche Welt geben, und so existirt eine Realwelt. Besteht aber diese, so müssen in ihr Unterschiede gegeben sein, weil diese zur Einheit und zum Systeme absolut nothwendig sind. Es können aber nur nach der Selbstheit solche Unterschiede bestehen, so daß die Einen nur material, die Andern auch formal oder als Individuen bestehen und daher frei oder selbstmächtig oder persönlich sind.

Was wir aber so begrifflich entwickelten, beweist sich auch in der Wirklichkeit, indem wir freie Acte gewahren, indem Staat und Kirche u. s. w. ohne Freiheit bedeutungslose Systeme sind. Diese Beweise, welche der Entwicklung nach drei sind, unterstützen das natürliche Bewußtsein von der eigenen Freiheit und lassen keinen Zweifel über ihre Wahrheit zu.

228. Descartes glaubte Gottes Existenz in Abrede stellen, aber die eigene Existenz nicht leugnen zu können, weil er ihren unmittelbaren Zusammenhang nicht eingesehen; denn wie die Gotteserkenntniß, so die eigene. Wer Gottes Existenz und Selbstheit leugnet, kann keine endliche bestehen lassen. Zeuge dessen ist der Pantheismus, der nur Eine Wesenheit zugibt; was Strauß mit den Worten lehrt[1]): „Ist Gott der Welt immanent, so ist er auch der schlechthin Selbstthätige nur in ihr, oder die Weltwesen sind in ihm beziehungsweise selbstthätig. Was dem abstracten Vorstellen als das Eine absolute Thun Gottes, das erscheint dem empirischen als das getheilte und bedingte Thun der Geschöpfe; und das gläubige Bewußtsein, als das synthetische auch jener beiden Vorstellungsweisen, stellt sie, die in der That nur zwei subjective Anschauungsformen sind, als zwei verschiedene Objecte nebeneinander, die es aufeinander bezieht: wobei dann die Ungereimtheit, gleichsam die durch zweierlei Medien angeschaute Sonne für zwei Sonnen zu nehmen, und nach ihrem gegenseitigen Gravitationsverhältniß zu fragen, in dem Ergebniß zu Tage kommt, daß eigentlich jede in die andere fallen müßte. Die Wahrheit ist freilich, daß sie zusammenfallen: nicht in der Wirklichkeit stehen Gott und Welt sich gegenüber, sondern in der unwissenschaftlichen Vorstellung; und nicht nach ihrem realen Verhältniß als zweier Gegenstände ist zu fragen, sondern nach der dialektischen Vermittlung beider Vorstellungen zu streben. Steht ein absolutes agens den endlichen als andern gegenüber, so bemüht man sich vergeblich, für diese etwas Anderes als

---

1) Glaubenslehre, B. II. S. 363.

absolute Passivität herauszubringen. Ist hingegen die Differenzirung in eine Unendlichkeit endlicher Agentien die Form, in welcher das absolute agens seine Selbstverwirklichung wesentlich vermittelt, so muß die absolute Actuosität in der Gesammtheit der endlichen Agentien, und zwar als deren eigene oder Selbstthätigkeit, anzutreffen sein, sofern außer ihnen das Absolute gar nicht vorhanden ist. Wie man also auf theistischem Standpunkte den Gedanken des Absoluten folgerecht ausgedacht, eigentlich sagen müßte: so wahr Gott allmächtig ist, sind die Menschen ihm gegenüber unfrei: so heißt es im Systeme der Immanenz umgekehrt: so gewiß Gott selbstthätig ist, sind es auch die Menschen, in denen er es ist."

Solange man die Idee der Einheit und Harmonie nicht gewonnen, vielmehr an ihre Stelle den Widerspruch setzt, darf es nicht befremden, wenn solche pantheistische Lehren aufgestellt werden. Ist Gott allein thätig und zwar in den Menschen gleichfalls, so sind die Menschen nicht thätig, sondern Maschinen, welche von Aussen bewegt werden. Und was wäre dies für ein Gott, welcher in solchen Maschinen wirkte? Nur wieder ein geistloser, der nur durch Geistloses erfüllt werden kann.

Die anthropologische und psychologische Richtung, welche diese pseudotheologische hervorrief, war ebenso irrig, indem anfangs der Mensch nicht im ganzen Systeme als ein Glied begriffen, sondern als eine absolute Selbstheit hingestellt wurde. Wenn der Monadismus viele gleichartige und verbindungslose Einheiten annimmt, so thut er dasselbe; denn eine Einheit und Verknüpfung ist nicht möglich, und wenn kein substantives System besteht, läßt sich auch keine Freiheit und Persönlichkeit annehmen. Diese Lehre ist das Gegentheil zur rein pantheistischen, weßhalb zum voraus die Ueberzeugung feststeht, daß wahre Begriffe und eine wahre Wissenschaft der natürlichen Ueberzeugung nicht widersprechen können.

III.

In dem Verhältnisse der Religion.

§. 99.

229. Die Religion ist auf der einen Seite ein persönliches Verhältniß, auf Freiheit gegründet, und auf der anderen hypothetisch nothwendig, soferne der Mensch seine höhere Vollendung erreichen will. Daher wird er durch die natürliche Ueberzeugung getrieben, seine Freiheit mit der hypothetischen Nothwendigkeit der Religion anzuerkennen, und er hat einen Drang dazu, so daß die Religion gleichsam die Bestätigung und Befriedigung dieses Triebes ist.

Gegen die natürliche Ueberzeugung gibt es noch eine theilweise selbstständige und erworbene, nämlich durch die persönliche Aneignung, durch Historie oder Nachdenken oder durch beides zugleich gewonnene, welche die natürliche Ueberzeugung bestätigt, so daß, wenn das Eine gilt, auch das andere gelten muß. Lehrt die Religion die Erfüllung der göttlichen Gebote, so setzt sie die Freiheit voraus, und der Mensch streitet und hadert dagegen nicht, weil er nichts Unmögliches darin erblickt; ja, selbst wenn er dagegen sich empörte, würde er die Freiheit beweisen.

Aber die Freiheit ist dem menschlichen Herzen selbst im verworfensten Zustande lebendig in das Herz geschrieben; was der kalte und berechnende Verstand leugnen mag, kann der volle Mensch, wie er in der Societät besteht, nicht in Abrede stellen. „Wie sich alle Menschen Freiheit zuschreiben, sagt Jacobi[1]), und allein in den Besitz derselben ihre Ehre setzen; so schreiben sich auch alle ein Vermögen reiner Liebe, und ein Gefühl der überwiegenden Energie desselben zu, worauf die Möglichkeit der Freiheit beruht. Alle wollen Liebhaber der Tugend selbst, nicht der mit ihr verknüpften Vortheile sein; alle wollen von einem Schönen wissen, welches nicht blos das Angenehme; von einer Freude, die nicht bloser Kitzel sei."

Die religiöse Aufgabe kann, wie es sich von selbst versteht, nicht ohne Freiheit gelöst werden. Auch der Staat, welcher Gesetze zur Befolgung und Leitung der Gesellschaft vorschreibt, betrachtet die Staatsbürger nicht als Maschinen und sich als den Weltgeist, welcher in ihnen wirkt. Zucht und Strafe ist ohne Wahlfreiheit unerklärlich, und der Mensch bleibt sich ein Räthsel und ein Widerspruch, welcher, den pantheistischen und monadistischen Theorien huldigend, sich nur als eine Erscheinung und Modification des allgemeinen Weltgeistes ansieht. Sehr schön sagt darüber Bertholds teutsche Theologei[2]): „Wo der Mensch keinen freien Willen hätt, wäre seine Liebe nicht angenehm; es wären auch alle Gebote und Verbote vergebens. Niemand würde billig belohnt, noch bestraft, nachdem an ihm nichts liegt. Warum ermahnt uns dann alle Schrift und Lehre, das Gute zu thun, das Böse zu hassen, so wir nicht freien Willen haben und alle Ding nothhalber thun müssen. Gott will liebgehabt sein über alle Ding. Wie möchte ihn einer lieb haben anders denn aus seinem freien Willen? In demselben allein die Lieb steht. Wer keinen freien Willen hat, der mag Gott weder lieben noch hassen, als die unvernünftigen Thier."

---

1) Werke, B. IV. 1. S. 35.

2) Im 29. Kapitel, XVI.

230. Es bleibt zu erklären übrig, wie es komme, daß die Freiheit und Persönlichkeit, welche doch dem Menschen das Eigenste ist, geleugnet werden könne. Ohne Zwiespalt mit sich selbst ist eine solche Leugnung nicht möglich, wie ohne Zwiespalt mit der Aussenwelt und namentlich mit Gott der eigene Zwiespalt nicht begriffen werden kann. Verkehrt der persönliche Mensch durch Mißbrauch den persönlichen Trieb, soweit es möglich ist, so setzt er die Disharmonie in sich selbst und er spricht diese in seinem Wissen und Thun, soweit es ein rein persönliches ist, aus. Die Entzweiung manifestirt sich aber offenbar darin, daß der die Freiheit oder Wahrheit positiv Negirende sie subjectiv und negativ oder indirect anerkennt; denn zur Leugnung der Freiheit und Wahrheit gehört selbst Freiheit und Wahrheit, weil auch diese ohne beides nicht geleugnet werden kann.

Indessen sind die Uranfänge zu dieser Freiheitsleugnung nicht gleich. Aus rein theoretischen Gründen, sogar um die Freiheit zu retten, stellt der energische Fichte ein System auf, worin die Freiheit nur dem Namen nach vorkommt. Praktische Gründe, um die sinnliche Natur zu befriedigen, wirken auf die Intelligenz ein und suchen sie zu überreden, daß doch die menschliche Freiheit und Persönlichkeit nicht so sicher theoretisch feststehe, und daß es gleichgiltig sei, welche praktische Handlungen man vollziehe. Gemischte und traditionelle Gründe betäuben die Persönlichkeit und lähmen ihre Kraft. Die nach Oben entfesselte Persönlichkeit verfällt nach Aussen und der Gebundenheit; der revolutionäre Zustand erzeugt nach der anderen Seite Servilismus und Blindheit. Kein Wunder, daß Geister, welche die Freiheit in ihrem Sinne proclamiren, gleichwohl persönlich die gebundensten und servilsten sind.

Ohne das Zusammensein und Ineinandergreifen von Natur und Persönlichkeit sind weder die harmonischen, noch die disharmonischen Freiheitsäußerungen möglich; denn die Freiheit ist eine Potenzirung, welche einer Basis bedarf. Ebenso ist das religiöse Leben über das substanziale und natürliche erhaben und ohne ein persönliches Gebiet nicht denkbar. Nur die Freiheit macht ein nachbildliches oder religiöses System möglich, wie nur in der Religion und der religiösen Pflege die wahre Freiheit gewahrt wird.

Drittes Glied.

Von der unsterblichen Natur des Menschen.

§. 100.

231. Die Lehre von der Unsterblichkeit, worunter man die individuale und persönliche Fortdauer der Seele oder der höheren

Natur im Menschen versteht, hat auf die Lehre von der Geschöpflichkeit und Persönlichkeit des Menschen zu folgen, weil sie beide voraussetzt und aus ihnen mit Nothwendigkeit folgt.

Der religiöse Rapport hat in der Persönlichkeit seinen Mittelpunkt; davon ist die Creatürlichkeit, die gottverwandte, gottebenbildliche Wesenheit die nothwendige Voraussetzung, weil eine gottgleiche, nicht geschaffene Natur keiner Religion bedarf. Aus der Persönlichkeit aber, welche das nothwendige Vermögen für die religiöse Vereinigung ist, folgt mit Nothwendigkeit, daß solche Wesen wegen ihrer Bestimmung unzerstörbar und somit von ewiger Dauer seien.

Wie die Lehre von der menschlichen Persönlichkeit jener von der göttlichen entspricht, so harmonirt die Lehre von der göttlichen Einheit mit der hier abzuhandelnden; denn aus dem Begriffe der göttlichen Persönlichkeit folgt Gottes Einheit, wie aus dem Wesen des Creaturgeistes seine Unzerstörbarkeit hervorgeht. Unsere Lehre schließt zugleich die naturreligiösen Wahrheiten von dem Menschen ab und bildet die Grundlage für die positiven hieher gehörigen, wozu namentlich die Auferstehung des Leibes am Ende der Weltgeschichte zu rechnen ist. Nach den Kategorien von Wesen, vereinzelnender Entwicklung und Einheit wollen wir auch diese Lehre erörtern.

Erstes Kapitel.

Von dem Wesen der menschlichen Unsterblichkeit.

I.

Von der Lehre der Schrift und Kirche von der Unsterblichkeit.

§. 101.

232. Daß die menschliche Seele als Individuum immer fortbestehen wird, ist Glaube aller Völker, somit der Menschheit, Lehre der Schrift und Kirche. Die speculativen Entwicklungen dieser natürlichen Glaubenswahrheit, denen wir bei mehrern Völkern begegnen, setzen die natürliche Ueberzeugung voraus und bestätigen diese, sollten sie auch wirklich ihre Aufgabe nicht lösen.

Weil die Unsterblichkeitslehre der Seele ein Gemeingut aller Völker ist, so kann ihre Verwerfung von Einzelnen nur so angesehen werden, wie die Leugnung des lebendigen Gottes. Der Pantheismus muß die Unsterblichkeit der Seele leugnen, weil er in Wahrheit nur einen Fluß kennt, in dem Alles, was entsteht, auch vergeht, und weil die Individualität der Seele zum voraus in Abrede gestellt wird, wie

es bei der Ansicht der Fall ist, daß der Urgeist in jedem Menschen erkennt. Die Kirche[1]) hat diese Lehre verworfen und erklärt, daß die Seele unsterblich und in jedem Menschen individual oder einzeln vorhanden sei. Das apostolische Symbolum lehrt die Unsterblichkeit in den Worten: Und ein ewiges Leben; denn das ewige Leben oder die ewige Seligkeit setzt die individuale Fortdauer der Seele oder des Geistes voraus.

233. Die heilige Schrift lehrt die Unsterblichkeit des Menschen auf mehrfache Weise. Sie unterscheidet das natürliche und höhere oder religiöse Leben der Seele von dem geistigen und leiblichen Tode des Menschen, wovon der geistige nur das religiöse Leben, der leibliche aber den Verband mit der Seele zerstört. Es ist also ein geistiges Fortbestehen, trotz des geistigen Todes, möglich, was auch von dem Leibe gilt, welcher zwar auferstehen und fortdauern, aber bei den Verdammten einen ewigen Tod erleiden wird. Das neue Testament stellt in der Parabel von dem reichen Prasser (Luc. 16, 19.) das naturgeistige und religiösgeistige Leben in Lazarus und das naturgeistige Leben mit dem religiösgeistigen Tode in dem reichen Prasser dar, und beides in den Worten[2]): „Fürchtet nicht Jene, welche den Leib tödten, die Seele aber nicht tödten können, sondern fürchtet vielmehr Jenen, welcher Seele und Leib in die Hölle stürzen kann."

Thatsächlich wird die ewige Dauer des Menschen im alten Testamente gelehrt, wenn von einem Hingange, von einem Versammeltwerden zu den Vätern, von dem Scheol, dem Aufenthaltsorte der Verstorbenen, die Rede ist; auch wird die einstige Auferstehung des Leibes verkündet, und an Henoch und Elias, welche dem Leibe nach hinweggenommen wurden, vorgebildet[3]). — Von dem leiblichen Tode

[1]) Concil. Lateran. V.: Cum itaque diebus nostris, (quod dolenter referimus), zizaniae seminator, antiquus humani generis hostis, nonnullos perniciosissimos errores a fidelibus semper explosos in agro Domini superseminare et augere sit ausus, de natura praesertim animae rationalis, quod videlicet mortalis sit ant unica in cunctis hominibus; et nonnulli, temere philosophantes, secundum saltem philosophiam verum id esse asseverent: contra hujusmodi pestem opportuna remedia adhibere cupientes, hoc sacro approbante concilio, damnamus et reprobamus omnes asserentes, animam intellectivam mortalem esse aut unicam in cunctis hominibus, et haec in dubium vertentes, cum illa non solum vere per se et essentialiter humani corporis forma existat, sicut in canone felicis recordationis Clementis Papae V. praedecessoris nostri in generali Viennensi concilio edito continetur, verum et immortalis et pro corporum, quibus infunditur, multitudine singulariter multiplicabilis et multiplicata et multiplicanda sit.

[2]) Matth. 10, 28.

[3]) Gen. 15, 15: Tu autem ibis ad patres tuos in pace, sepultus in senectute bona; 35, 29; — 38, 35: Descendam ad filium meum lugens in infernum. — Num. 16, 13: Descenderunt (Core, Dathan et Abiron) vivi in infernum. — Job 19, 25: Scio

wird gesagt, daß Gott ihn nicht gemacht, sondern den Menschen unsterblich geschaffen; und von dem geistigen, daß er eine Folge der Sünde sei, und daß daher, wer Gottes Wort hält, den Tod in Ewigkeit nicht sehen werde[1]).

Damit sind alle Fragen, welche die menschliche Individualität in Bezug auf ihre Fortdauer und die Form dieser Fortdauer betreffen, erlegt. Mit Unrecht hat man im Prediger eine Leugnung der Unsterblichkeit oder einen Zweifel daran erblicken wollen, da nur die irdische Wandelbarkeit betont und im Namen der Unsterblichkeitsleugner gesprochen wird, während die Unvergänglichkeit der Seele unzweideutig gelehrt wird[2]).

Daß die Seele unsterblich sei, ist auch der Glaube aller Völker, der gebildeten, wie ungebildeten, was die Todtenfeier, die Verehrung der Verstorbenen bis zur Abgötterei, die Lehre von einer Unterwelt, von dem Lohne und der Bestrafung im Jenseits beweisen. Zu diesen Völkern gehören die Indier und Chinesen, die Perser und Aegypter, die Griechen und Römer, die Deutschen und die Völker von Amerika[3]). Daher kann sich Cicero[4]) in diesem Punkte auf die Uebereinstimmung aller Völker berufen. Dies beweisen aber auch die begabtesten Männer, Thales und Perecydes, Pythagoras und Socrates, Plato und Aristoteles nebst Anderen unter den Griechen, Cicero und Seneca unter den Römern. Am bekanntesten ist die Beweisführung für die Unsterblichkeit der Seele, welche Plato in seinem Phädon gibt.

Daß von diesem allgemeinen Glauben der Völker auch Ausnahmen sich finden, läßt sich zum vorhinein annehmen, und es wird

---

enim, quod redemptor meus vivit et in novissimo die de terra surrecturus sum. — Dan. 12, 2: Et multi de his, qui dormiunt in terrae pulvere, evigilabunt: alii in vitam aeternam, et alii in opprobrium, ut videant semper. — Gen. 5, 24; Hebr. 11, 5: Fide Henoch translatus est, ne videret mortem, et non inveniebatur. —

[1]) Gen. 1, 26; Sap. 1, 13: Deus mortem non fecit, nec laetatur in perditione vivorum; 2, 23. 24: Quoniam Deus creavit hominem inexterminabilem, et ad imaginem similitudinis suae fecit illum. Invidia autem diaboli mors introivit in orbem terrarum. — Joan. 8, 51: *ἐάν τις τὸν λόγον τὸν ἐμὸν τηρήσῃ, θάνατον οὐ μὴ θεωρήσῃ εἰς τὸν αἰῶνα.*

[2]) Eccle. 3, 19: Unus interitus est hominis et jumentorum et aequa utriusque conditio. — 21. Quis novit, si spiritus filiorum Adam ascendat sursum et si spiritus jumentorum descendat deorsum? — 12, 7: Et revertatur pulvis in terram suam, unde erat, et spiritus redeat ad Deum, qui dedit illum.

[3]) Von dem Glauben der alten Welt an die Unsterblichkeit zeugen ihre Schriftwerke und theilweise die Berichte bei Griechen und Römern; von dem der Völker von Amerika vergleiche insbesondere: Analyse des traditions religieuses des peuples indigènes de l'Amerique, par Adolphe Kastner. Louvain, 1845.

[4]) Quaest. Tuscul. l. I. c. 16: Permanere animos, arbitramur consensu nationum omnium.

auch von der Geschichte bestätigt. Unter den Juden verwarfen die Sadducäer die Auferstehung des Leibes und die Unsterblichkeit der Seele [1]). Die Trostlosigkeit und der Fatalismus des Heidenthumes führte Viele zur Leugnung der Unsterblichkeit der Seele, während die Auferstehung des Leibes selbst von Männern, die im Areopag saßen, nicht nur für nicht annehmbar, sondern sogar für lächerlich gefunden wurde [2]).

II.

Von dem sachlichen Zusammenhange der Unsterblichkeit.

§. 102.

234. Die Lehre von der Unsterblichkeit des Geistes ist eine Grundlehre jeder Religion oder Religionsstufe, weßhalb sie sachlich mit den anderen Religionswahrheiten zusammenhängt.

Gott, welcher Alles zum Spiegel seiner Herrlichkeit geschaffen, muß den Zweck, welchen er durch die Schöpfung realisiren wollte, immer erreichen, weil er nichts Zweckloses oder nur für kurze Zeit Bestehendes thun kann. Es müssen sich also Gottes Eigenschaften in der Welt abdrücken, und weil Gott persönlich, frei und ewig dauernd ist, muß es endliche, immer dauernde Personen in der Creaturwelt geben.

Daher wird die Geschöpflichkeit, der Unterschied in der Creatur und die persönliche Natur vorausgesetzt; denn nur letztere, nicht die materiale Creatur ist der beständige Spiegel der göttlichen Persönlichkeit. Aber weil die endliche Persönlichkeit keine absolute ist, darum ist sie zeitlich und wandelbar, so daß sie als Person sich selbst zu vollenden hat. Nach einer Seite ist sie der Spiegel der göttlichen Persönlichkeit, nach der andern soll sie sich selbst zum Spiegel der göttlichen Herrlichkeit gestalten. Daher schuf Gott, diesem entsprechend, den Menschen zu seinem Bilde und Gleichnisse, wodurch das natürliche und freie Bild Gottes ausgedrückt ist, und die Schrift sagt, daß von der Freiheit Tod und Leben abhange [3]). Dieses freie Verhältniß, dieses Leben und dieser Tod, beziehen sich nur auf das persönliche Gebiet und afficiren das natürliche, ohne es zu zerstören. Daher ist von einem ewigen Leben, wie von einem ewigen Tode die Rede, worunter man nicht die ewige Fortdauer, sondern den seligen oder unseligen Zustand nach dem leiblichen Tod zu verstehen hat. Wenn daher auf die Uebertretung

1) Matth. 22, 23; Act. 23. 8.

2) Act. 17, 72.

3) Deuteron. 30, 15: Considera, quod hodie proposuerim in conspectu tuo vitam et bonum, et e contrario mortem et malum; — 19. elige ergo vitam, ut et tu vivas et semen tuum.

des ersten Gebotes der Tod als Strafe gesetzt wurde, so vernichtete der Abfall von Gott nicht das substantiale, sondern nur das accidentale Sein des Menschen, nämlich zunächst die Harmonie im Geiste, und sodann auch jene mit dem und im Leibe, so daß der accidentale Tod, die Trennung und Disharmonie, die Folge und die Strafe von dem ersten Vergehen ist[1]). Daraus folgt, daß nicht blos die Gerechten fortleben, weil sie mit Gott, dem Urlebendigen, verbunden sind, sondern daß auch die von Gott Abgefallenen ewig dauern werden, nur mit dem Unterschiede, daß die Einen zum ewigen Leben, die Anderen zum ewigen Feuer bestimmt sind[2]).

235. Die substanziale Unsterblichkeit des Menschen gründet in der Natur und ist eine Gnade des Schöpfers; die accidentale Unsterblichkeit bezieht sich auf das Persönliche und ist ein Geschenk des Erlösers, welches daher von dem freien Verhalten des Menschen angeeignet oder aber abgewiesen werden kann. Die Freiheit als Zustand entspricht dem ewigen Leben durch und in Gott, wie die Knechtschaft oder geistige Unfreiheit dem geistigen und ewigen Tode entspricht. Beiderlei Zustände eignen aber der Persönlichkeit, welche in der Substanz ruht.

Gegen die Lehre von der individualen Fortdauer erhebt man den allgemeinen Einwurf, daß nur Gott allein ewig und unsterblich, aber alles von Gott Geschaffene und Nichtgöttliche veränderlich und vergänglich sei. Wohl sagt die heilige Schrift[3]), daß Gott allein Unsterblichkeit besitze; und es behaupten einige Väter, daß die Geister nur aus Gnade unsterblich seien; aber die heilige Schrift versteht unter der alleinigen Unsterblichkeit Gottes jegliche Unwandelbarkeit, auch die ethische, während der Creaturgeist zwar eine unzerstörbare Natur besitzt, aber wandelbar und zeitlich ist, daher dem geistigen Tode verfallen kann. Die Väter begreifen unter der Unsterblichkeit aus Gnade nur die Gnade des Schöpfers oder die natürliche Gnade.

Die endliche und persönliche Natur sind also im Creaturgeiste so vereinigt, daß Einiges zerstörbar, Anderes unzerstörbar ist, weßhalb sowohl der Tod als das Leben von demselben Individuum, wenn auch nicht in derselben Beziehung prädicirt werden kann und prädicirt wird, weil sowohl der Tod als das Leben doppelartig ist. Die Unsterblichkeitslehre weist uns auf die Zukunft, wie die Endlichkeit auf die Vergangenheit oder Geschaffenheit hindeutet, während die persönliche und endliche Natur des Menschen der Gegenwart angehört.

---

1) Gen. 2, 17. Rom. 6, 23: *τὰ γὰρ ὀψώνια τῆς ἁμαρτίας θάνατος.*

2) Matth. 25, 41. 46.

3) I. Tim. 6, 16: *ὁ μόνος ἔχων ἀθανασίαν.* 1, 17: *τῷ δὲ βασιλεῖ τῶν αἰώνων ἀφθάρτῳ κτλ.*

III.

Von dem begrifflichen Zusammenhange der Unsterblichkeit.

§. 103.

236. Weil von einem mehrfachen Tode die Rede ist, so kann Unsterblichkeit der Seele nicht der adäquate Ausdruck für unsere Lehre sein; denn die von Gott abfällige Seele lebt und ist doch todt; sie ist lebendig als natürliche reale Einheit, aber todt, soferne die persönliche Einheit und Harmonie erloschen ist und Zwiespalt herrscht.

Wir haben hier nur von dem natürlichen Fortleben der Seele zu sprechen. Aber man darf darum nicht glauben, daß die Seele nur nach der substanzialen Seite fortbesteht, aber nach der persönlichen entweder vergeht oder beständig wechselt und so nie zu einer Vollendung gelangt. Sowohl das natürliche Leben, als auch die persönliche Fortdauer mit der persönlich erzeugten harmonischen oder disharmonischen Form müssen wir behaupten, und daher ist von der individualen oder persönlichen Fortdauer der menschlichen Seele zu sprechen.

Die individuale Fortdauer der Seele ist von jener des ganzen Menschen zu unterscheiden; denn auch der ganze Mensch, nach Seele und Leib, dauert fort, wie uns die Offenbarung lehrt, aber erst, nachdem der Mensch den Leib, seine äußere Natur, abgelegt und bei der Welterneuerung in der allgemeinen Auferstehung wieder angezogen hat, weßhalb der menschliche Leib noch als Individuum trotz der Verwesung fortbestehen muß. Daher schließen wir zunächst die Beweisführung, daß der Mensch auch nach seinem Leibe fortbestehen wird, hier aus und handeln davon nur indirect, soweit das von der menschlichen Seele Gesagte auch auf den ganzen Menschen Anwendung hat.

237. Daher erfordert die individuale Fortdauer des Menschen den wesenhaften Unterschied von Geist und Natur, von Seele und Leib, und ihre innige Verbindung im Menschen. Eine Lehre, welche Alles aus Seele und Leib bestehend erklärt und hierin nur Stufen erblickt, muß den leiblichen Tod und die Auferstehung des Leibes leugnen, oder im Gegentheile annehmen, daß alle Seelen gleich und nur in der Zubildung unterschieden sind, womit die individuale Fortdauer der Persönlichkeit geleugnet wird, weil sie auf die unbewußte Stufe des Thieres zurückversetzt werden muß. Denn was zugebildet werden kann, muß auch abgelegt werden können. Etwas Anderes wäre es, wenn eine blose Entwicklung der Persönlichkeit angenommen wird; denn die Entwicklung kommt von Innen und unterscheidet sich wesentlich von der äußeren Zubildung.

Es gründet sich daher die Lehre von der individualen Fort-

dauer wesentlich auf den Begriff der Entwicklung, auf das Verhältniß von Innen und Aussen; daher kann ein Substanzbegriff, wornach das Erkennen und Wollen, die Persönlichkeit, nur ein Accidenz von dem an sich einfachen Grundwesen ist, die Entwicklung nicht erklären und muß die Lehre von der individualen Fortdauer der Seele entweder ganz leugnen oder kann sie nur durch Scheingründe stützen. Ist dagegen die Persönlichkeit nach dem Erkennen, Wollen und Leben bereits in dem Grunde gegeben, so ist dieser Grund nur als ein organischer, nicht als ein einfacher und leerer zu fassen, und daher kann dasselbe Wesen, welches als persönlich erscheint, von einem anderen, das nicht als Person sich äußert, nicht blos durch die Entwicklung, sondern muß durch die Anlage, oder den Wesensgrund sich davon unterscheiden; denn das unentwickelte Kind und das unentwickelte Thier, wie die unentwickelte Pflanze wären sonst identisch, und nur die Entwicklung machte den einen Keim zu einem Menschen, den anderen zu einem Thiere und den anderen zu einer Pflanze, was indessen so widernatürlich ist, daß sich das Herz und das Gemüth dagegen sträubt.

238. Da ferner die Entwicklung ohne den Zusammenhang mit anderen Wesen oder ohne Einwirkung nicht möglich ist, so muß aus dem Zusammenhange mit allen anderen Wesen sich ergeben, daß die Einwirkung zwar nothwendig sei, aber nicht alle Wesen erschöpfe oder zerstöre, so daß sie auf eine niedere Stufe durch Entkräftung und Entleerung zurücksinken und somit aufhören, in ihrer Identität fortzudauern. Was ist somit der Grund, daß einige Wesen als solche ganz zergehen, während andere in derselben Individualität beharren? Oder vergeht Alles, wie Alles entsteht, und beharrt nur Ein Wesen oder selbst nur der Prozeß ohne alle Substantialität?

Daraus ergibt sich, wie die Lösung dieser Frage hinsichtlich der individualen Fortdauer mit den meisten und höchsten Fragen der Metaphysik zusammenhängt, und nur im Verbande mit allen und im Einklange mit ihnen gelingen kann. Obwohl diese Wahrheit von der Offenbarung verkündet wird, so ist sie gleichwohl eine Vernunftwahrheit, welche von Jedermann erfaßt wird, obwohl die speculative Durchdringung von Wenigen angestrebt, und hier von den Wenigsten erreicht wird. Viele verzweifelten an der Lösung dieser Frage, und Andere gingen so weit, zu behaupten, daß die Vernunft oder Philosophie hier etwas Anderes, als die Offenbarung lehre und daß es eine doppelte Wahrheit gebe, eine Lehre, welche von der Kirche im fünften Lateranconcile verworfen wurde.

Zweites Kapitel.

Von der Entwicklung der Lehre von der menschlichen Unsterblichkeit.

I.

Von dem idealen Beweise für die Unsterblichkeit.

§. 104.

239. Ein ideales, dem ontologischen Beweise für Gottes Existenz entsprechendes Argument läßt sich darum für die Unsterblichkeit des Menschen nicht führen, weil hier das ganze Wesen des Menschen und das ganze Wesensystem in Betracht gezogen werden muß. Aber dieses vorausgesetzt, so gibt es eine ideale Beweisform, welche sich zum Unterschiede von der realen Beweisform zunächst an das Wesen, wie es begrifflich gegeben ist, nicht an die reale Wesenserscheinung anschließt, wobei sie zugleich die Grundlage für letztere bildet.

Wenn der Denker sagt: Ich denke Gott als das höchste Wesen, also existirt Gott als das höchste Wesen, so hat sein Beweis nur Gewicht, soweit ihm der Zusammenhang seiner Behauptung einleuchtet. In der Idee oder im Begriffe Gottes liegt aber nur dann die Realität, wenn beides von Natur aus zusammenhängt oder kein rein persönliches Product ist, worin der Geist irren kann. Findet sich nun diese Ueberzeugung bei allen Völkern, so mag dieser Idee Wahrheit zuerkannt werden. Schließt aber der Mensch, der sich selbst denkt, oder der Gott denkt, und welcher überhaupt erkennt: also bin ich, der ich denke, mich über Anderes erhebe, nicht blos ein Accidenz, sondern ein Wesen, welches über andere, nicht denkende Wesen erhaben ist, oder ein persönliches Wesen: so analysirt er nur, was unmittelbar in dem denkenden Wesen enthalten ist. Aber was berechtigt den Geist zu dem Schlusse: Ich denke mich als persönlich, also als unsterblich, oder: Ich denke mich als unvergänglich, so daß er auf mehr als die Grunderscheinung oder die Persönlichkeit, sondern auf die Unvergänglichkeit schließt?

Wir finden uns hier in demselben Falle, wie bei dem Beweise von Gottes Einheit, welche nothwendig aus dem Wesen Gottes folgt. Wenn Gott das höchste Wesen ist, so kann er neben sich keines haben, wogegen er beschränkt wäre; daher gilt auch hier: Weil der Geist persönlich ist, so ist er unzerstörbar, mehr als das ungeistige Sein, womit wir den Begriff verbinden, daß es nur als Materie fortbesteht. Besteht darin dieser Unterschied, so können wir die Zusammenstellung der Unsterblichkeitsidee mit dem Geiste nicht als ein Phantasiespiel ansehen, sondern müssen schließen, daß, weil alle Völker diese Ueber=

zeugung haben, diese Lehre eine natürliche Wahrheit sei, welche nur von einer irregeleiteten Intelligenz verkannt werden kann.

240. Wenn es unbestreitbar ist, daß die natürliche Erkenntniß in ihrer Sphäre nicht täuschen kann, weil im Gegentheile keine Wahrheit möglich ist, so läßt sich auf ontologische Weise schließen: Der Geist sehnt sich zu leben, er hat ein natürliches Verlangen fortzuleben, welches nur accidental gestört wird, also lebt er immer fort, weil die Natur nicht täuschen kann [1]). Das natürliche Verlangen und das Denken, daß der Geist unsterblich sei, sind unzertrennbar und nur verschiedene Aeußerungen der unsterblichen Persönlichkeit. Der Mensch hat einen Abscheu vor dem leiblichen Tode, weil er durch die Sünde entstanden, weiß aber, daß sein höheres Wesen unvergänglich sei, weßhalb er selbst das leibliche Ungemach nicht achtet [2]).

241. In der Behauptung [3]), daß der Geist unsterblich sei, weil er das Ewige denke, ewige Wahrheiten in seinem Geiste trage, ist

1) S. Thomas s. th. I. qu. 75. a. 6: Potest etiam hujus rei accipi signum ex hoc, quod unumquodque naturaliter suo modo esse desiderat. Desiderium autem in rebus cognoscentibus sequitur cognitionem. Sensus autem non cognoscit esse nisi sub hic et nunc. Sed intellectus apprehendit esse absolute et secundum omne tempus. Unde omne habens intellectum naturaliter desiderat esse semper. Naturale autem desiderium non potest esse inane. Omnis igitur intellectualis substantia est incorruptibilis. Cfr. 5. c. gent. l. II. c. 55.

2) Lactant. de vita beata, c. 11: Animus per se multa desiderat, quae ad officium fructumve corporis non redundent eaque non fragilia, sed aeterna sunt, ut fama virtutis, ut memoria nominis. Nam cultum Dei, qui constat abstinentia cupiditatum ac libidinum, patientia doloris, contemtu mortis, etiam contra corpus anima concupiscit. Unde credibile est, non interire animum, sed dissociari a corpore, quia corpus sine animo nihil potest, animus vero potest multa et magna sine corpore.

3) Nicol. de Cusa idiot. l. III. c. 15: — Ego nequaquam haesito, gustum sapientiae habentes immortalitatem mentis negare non posse; — sic qui attendit intuitionem mentis attingere invariabile et per mentem formas a variabilitate abstrahi et in invariabilem regionem necessitatis complexionis reponi, ille non potest haesitare mentis naturam ab omni variabilitate absolutam esse. Ad se enim attrahit, quod a variabilitate abstrahit; nam veritas invariabilis figurarum geometricarum non in parimentis, sed mente reperitur, et dum anima per organa inquirit, id quod invenit, variabile est; dum per se inquirit, id quod invenit, stabile, clarum, limpidum et fixum existit. Non igitur est de natura variabilium, quae sensu attingit, sed invariabilium, quae in se invenit.

Sic ex numero potest immortalitatis ejus ostensio convenienter venari. Nam cum sit numerus vivus, scilicet numerus numerans et omnis numerus in se incorruptibilis, licet in variabili materia consideratus variabilis videatur, mentis nostrae numerus non potest concipi corruptibilis. Quomodo tunc autor numeri incorruptibilis — corruptibilis videri posset? Neque aliquis numerus potest mentis numerandi virtutem evacuare. —

S. Thomas s. c. gent. l. II. c. 84: — Quod vero objicitur de aeternitate veritatis, quam intelligit anima, considerare oportet, quod intellectae veritatis aeternitas

Wahres und Falsches vermischt; denn nicht das Verhältniß vom Denken zum Gedachten kann maßgebend sein, weil er ja Gott, wie die Materie, auch das Vergängliche denkt, ohne es zu sein. Nur das Verhältniß des Denkens zur denkenden Substanz ist hier vom Gewichte, oder die Persönlichkeit, welche darin sich kundgibt. Wäre die Seele wegen des ewigen Gedankens ewig, so wäre der ewige Gedanke, das Allgemeine, das allein und wahrhaft Wirkliche, und die Seele nur eine Erscheinung davon; es könnte nur Ein Ewiges geben, weil das höchste Allgemeine nur Eines ist, wodurch der Unsterblichkeitsbeweis ganz vernichtet wäre.

Wir müssen aber wohl erwägen, daß, weil die Unsterblichkeit die Substanz voraussetzt, wir nur objectiv aus dem ganzen Verbande der Wesen die Unsterblichkeitsidee ableiten können. Wenn der Geist Gottes Existenz beweist, setzt er sich zugleich als eine endliche Persönlichkeit mit, wenn er auch auf sich nicht direct reflectirt. Aber da er die Idee Gottes als Person denkt, so ist er als Person im Verhältnisse zu Gott zu denken, und er erscheint in einem Systeme von Wesen, worin er sich nothwendig mitdenkt und von den Wesen, welche nur sind, nicht denken, unterscheidet. Das Reich von Geistern unterscheidet sich aber von dem Naturreiche durch die Selbstheit und folglich Unzerstörbarkeit. In diesem Reiche von Wesen kann man endlich behaupten, muß sich jede Person entweder als vergänglich oder als unvergänglich ansehen, weil sie diese mit ihr nothwendig verwachsenen Fragen nicht zurückweisen kann; aber die gesammte Menschheit mit geringen Ausnahmen sieht sich als unsterblich an, und daher muß diese Ueberzeugung wahr sein.

242. Es ist nur eine andere Form dieses Beweises, wenn man lehrt: Gott hat die endlichen Wesen nicht ohne Zweck, sondern in

potest intelligi dupliciter: Uno modo, quantum ad id, quod intelligitur; alio modo, quantum ad id, quo intelligitur. Et si quidem veritas intellecta sit aeterna quantum ad id, quod intelligitur, sequetur aeternitas rei, quae intelligitur, non autem intelligentis. Si autem veritas intellecta sit aeterna quantum ad id, quo intelligitur, sequetur intelligentem animam esse aeternam. Sic autem veritas intellecta non est aeterna, sed primo modo; ex praemissis enim patet, species intelligibiles, quibus anima nostra intelligit veritatem, de novo nobis advenire ex phantasmatibus per intellectum agentem. Unde non potest concludi, quod anima sit aeterna, sed quod veritates intellectae fundentur in aliquo aeterno. Fundantur autem in ipsa prima veritate, sicut in causa universali contentiva omnis veritatis. Ad hoc autem aeternum comparatur anima, non sicut subjectum ad formam, sed sicut res ad proprium finem; nam verum est bonum intellectus et finis ipsius. Ex fine autem argumentum accipere possumus de rei duratione, sicut et de initio rei argumentari possumus per causam agentem; quod enim est ordinatum ad finem sempiternum, oportet esse capax perpetuae durationis. Unde potest probari ex aeternitate veritatis intelligibilis immortalitas animae, non autem ejus aeternitas.

Bezug auf sich, zu seiner Verherrlichung geschaffen. Da dieser Zweck für immer gewollt ist, weil Gott nichts Unnützes thun kann, so muß auch die Welt immer fortbestehen und zwar so, wie sie Gott gewollt hat. Die persönlichen Wesen, welche Gottes Wesen mehr, als die unpersönlichen abspiegeln, können nur ewig dauern, soferne ihre Person Gottes Herrlichkeit abdrückt, und daher als Individuum nicht verschwinden.

Die näheren Beweise aber für das, worauf sich dieser Beweis stützt, werden vorausgesetzt, da sie früher schon berührt wurden; die Zergliederung aber von diesem Beweise bis zu den einzelnen Elementen hat der reale Beweis vorzunehmen; denn der ontologische hat sich über die Sphäre des natürlichen Denkens nicht zu erheben, sondern nur dieses zum Bewußtsein zu bringen. Das begründete Bewußtsein aber, warum das natürliche Erkennen Wahrheit enthält, unterscheidet den Philosophen von dem gewöhnlichen Menschen. Ihr Inhalt ist derselbe.

II.

Von dem realen Beweise für die Unsterblichkeit.

§. 105.

243. Das reale Argument für die Unsterblichkeit der Seele entspricht dem gewöhnlich sogenannten metaphysischen, von der Einfachheit der Seele geführten, und hat im Unterschiede von dem idealen oder ontologischen Beweise die realen Elemente hervorzuheben oder den realen Zusammenhang darzustellen.

Seinen Ausgangspunkt nimmt dieses Argument von der Aeußerung des Menschengeistes und schließt auf den Grund zurück. Der Mensch spricht und wirkt aber so, wie er es für gut findet, oder nach seinem Wohlgefallen; er führt Kunstgegenstände auf, nicht weil die Natur ihn dazu treibt, sondern, weil er höher steht, als blose Naturwesen. Er beweist eine Freiheit und Selbstständigkeit, welche ihn zum Herrn seiner Acte macht; ein seiner Acte selbstmächtiges Wesen ist aber ein freies oder persönliches.

Es begreift sich von selbst, daß man aus diesen Aeußerungen auf eine Substanz zurückschließen muß, weil die Thaten sich nicht selbst vollziehen. Nun irrt aber Kant darin, daß er glaubt, aus dem: Ich denke, könne auf kein über- oder innerständiges Subject geschlossen werden; aber er bleibt die Antwort auf die Frage schuldig, ob denn das Denken auf sich selbst ruhe. Auf der einen Seite huldigt er dem Idealismus, auf der anderen perhorrescirt er ihn[1]). Erst Fichte negirte

[1]) Vergleiche Hauptsysteme, II. B. S. 76.

vollständig die Substanzialität und überbegriffliche Wesenheit, indem er das Ich als Act ganz auf sich beruhen und den Act selbst handeln ließ. Das von Kant unerkannte Ding an sich verschwand hier ganz und an seine Stelle trat das Allgemeine, der Begriff. Dieser bestand- und verstandlose Idealismus darf, nachdem er in Hegel die höchste Spitze erreicht hat, als überwunden angesehen werden.

Das Erkennen, Wollen und Wirken sind also gesetzte Acte, welche ein lebendiges Wesen, die Substanz, voraussetzen, und hier fragt es sich weiter, in welcher Verbindung diese erscheinende Vielheit mit dem lebendigen Grunde steht. Ist das lebendige Wesen als solches nicht die Wurzel dieser Acte, so stehen diese mit ihr in keiner realen Verbindung, sondern sie müssen auf eine andere Weise als entstanden angenommen werden. Aber es läßt sich keine andere Ursache, denn ein lebendiges Wesen, dafür annehmen, und da dieses gleichfalls dieselben Acte hervorrufen muß, so wird damit nichts erklärt. Es können also diese Acte nur Wesensentwicklungen oder gewollte und gesetzte sein, und im Grunde als Wurzeln erscheinen, so daß die Substanz eine mehrgliedrige Einheit, keine Einfachheit ist, welche das Viele erst erzeugt. Nur die späteren Acte hängen absolut von den ersteren ab, und sind also gewollte und hervorgerufene.

244. Die vielen Acte und Erscheinungen oder die Persönlichkeitsäußerungen können also nicht von Aussen, sondern nur von Innen, vom Grunde stammen, also daß alle jene Wesen, welche diese Aeußerungen nicht haben, von jenen, welche sie haben, im Grunde oder wesenhaft verschieden sein müssen. Es können also die blosen Naturwesen durch kein äußeres Verhältniß je Geistwesen werden, wie umgekehrt die persönlichen nie zu unpersönlichen herabsinken können.

Damit ist der wesenhafte Unterschied zwischen den persönlichen und unpersönlichen Wesen nachgewiesen. Damit haben wir sehr Vieles erreicht. Erstens ist der Einwurf abgewiesen, daß, weil die Naturwesen zerfallen, auch die Geister vergänglich sind, weil sich da, wo das Wesen verschieden ist, kein Schluß auf ein anderes Wesen ziehen läßt. Zweitens ist abgewiesen die pantheistische Evolutionstheorie, wornach aus dem Niederen Höheres entsteht; denn man hat niemals nachgedacht, unter welchen Bedingungen eine Entwicklung möglich sei. Dasselbe gilt von dem Hegel'schen Fluxismus, der gar kein Subject annimmt und die Bewegung hypostasirt. Drittens ist abgewiesen der Monadismus, welcher ganz gleiche Monaden annimmt, die sich aber erst in der Folge, durch äußere Verhältnisse veranlaßt, unterscheiden.

Es ist aber die Ansicht, wornach die ursprünglich gleichen Keime oder Seelen unter Verhältnissen zu Thier- und Menschenseelen werden, eine Erschleichung, weil gerade diese Verhältnisse und Umstände, welche

diese Entwicklung der Seelen bedingen, selbst wiederum Seelen und ohne sie nicht möglich sind. So lehrt Leibnitz[1]) und der Monadismus überhaupt, in dessen Geiste ein neuerer Schriftsteller[2]) sagt: „Der Mensch freut sich am starren Alpenröschen, wie am funkelnden Tigerauge. Er fühlt sich vom Diamant, wie von Gletschern angezogen. Ihn regt die blutdürstige Bande, wie der duldende Prophet gleich sehr auf, sein Wohlgefallen an jeder Kraftäußerung sagt ihm, daß seine Seele Tiger und Lamm, Schlächter und süß verduftende Blüthe hätte werden können. — Wie das Ei die Seele zum Huhn, kann der mütterliche Schooß die Seele zum Menschen bestimmen."

245. Es muß endlich drittens der Unterschied in der Entwicklung bei allen Wesen und ihr wechselseitiger Einfluß erwogen werden, woraus sich bei den endlichen Wesen die materiale und individuale Fortdauer ergibt.

Die unpersönlichen Wesen sind zwar Materie und Form oder Einheiten, aber keine solchen Wesen, welche eine Herrschaft über sich ausübten. Die Krystallisationskraft ist eine blindwirkende, welche nur wirkt, wenn die Masse in einem entsprechenden Zustande sich befindet, so daß sie an sich an keine bestimmte Masse beständig verknüpft ist. Die Thierseele bewegt sich zwar selbst und sie erlangt unter allen materialen Einheiten die größte Verinnerung, aber doch keine solche, welche sie zum Herrn der eigenen Acte und Formen machte.

Die sogenannten Organismen der Natur vermögen sich aber nur durch Stoffaufnahme zu erhalten, und zwar nur solange, als sie kräftig genug sind, den Stoff zu verinnerlichen. Im Gegentheile werden sie durch die einwirkende elementare Natur angeeignet und verwandelt, bis die Formen auf gleicher Stufe stehen.

Bei den persönlichen Wesen fällt der Gegensatz von einer elementaren und organischen Welt hinweg, indem es nur Einheiten, lebendige Organismen gibt. Die Geistwesen entwickeln sich zwar auch durch Einwirkung und Anregung von Aussen, aber diese verhält sich nicht, wie der Stoff, der aufgenommen werden muß, sondern als Formthätigkeit, um eine andere hervorzurufen. Bis zur Persönlichkeit entwickelt sich der Geist mit Nothwendigkeit; aber die Acte, welche diese reine Persönlichkeit hervorruft, sind der Form nach freie und selbsteigene.

---

[1]) In epist. ad Wagnerum, opus 72 in ed. Erdmann. p. 467: Itaque statuo, animas quidem in animalculis seminalibus inde ab initio rerum latentes non esse rationales, donec per conceptum ad vitam humanam destinentur: ubi vero semel rationales factae sunt et conscientiae ac societatis cum Deo capaces redditae, sentio numquam eas deponere personam civis in republica Dei.

[2]) Dr. Gumposch, die Seele und ihre Zukunft, Untersuchungen über die Unsterblichkeitslehre, St. Gallen 1849. S. 19 u. 21.

Der Geist kann wohl in der Ausbildung zu Ende oder zu einer bleibenden Form gelangen, aber sich nicht ausleben und ausgeistern, wie die materialen Organismen sich erschöpfen, weil er durch nichts außer sich angeeignet und verwandelt werden kann. Der göttliche Einfluß geht nur darauf, die Dinge im Sein zu erhalten, nicht aber zu zerstören, weil Gott sein Gebilde zwar zerstören kann, aber wegen seiner Weisheit und Güte nicht vernichtet.

Der Unterschied der lebendigen Wesen besteht also nur in dem immanenten Lebensgrunde, welcher entweder über die Masse sich nicht erhebt, oder Herr darüber ist und sie selbstmächtig gestaltet. Gott allein ist der Herr des Seins und Lebens, in jeder Beziehung absolut; bei dem endlichen Geiste erlangt das Leben nur eine Macht über die Form, während bei den unpersönlichen Wesen das Leben über die Masse nicht herrscht, sondern mit ihr gleich ist. Gott ist daher absolut unwandelbar; die unpersönlichen Creaturen sind absolut wandelbar, und die persönlichen sind relativ unwandelbar.

246. Der Mensch, welcher aus einer doppelten Natur besteht, wird daher in der Entwicklung die Zustände beider Naturen erfahren müssen; also daß der Geist im Menschen sich erst äußern und persönlich werden kann, wenn der Leib erstarkt ist. Daher erfährt der Geist zwar die Zustände des Leibes in sich, weil er innigst damit verbunden ist; aber er steht doch höher, und entwickelt sich auf eine eigenthümliche Weise. Altert der Leib, so wirkt zwar der Geist nicht mehr so kräftig, als in der Jugendfülle des Leibes, weil die Organe nicht mehr so geschmeidig sind; aber der Geist altert nicht, sondern behält im Wesentlichen dieselbe Persönlichkeit bei.

Daher kann man auch gegen die individuale Fortdauer nicht geltend machen, daß schon im Zeitleben nicht immer dieselbe Individualität besteht, weil sie immer wechselt, und also um so mehr ein Zeitpunkt eintreten müsse, wo die Seele ihre Individualität verliert und einen neuen Zustand anzieht, gleichwie die Seelen nach Plato aus einem früheren Zustande in einen niedrigen herabgesunken, worin sie ihr früheres Bewußtsein verloren haben. Kann allerdings die Seele ihre persönliche Zubildung ganz, wie Plato lehrt, verlieren, so ist sie nicht mehr dieselbe individuale Seele, sondern sie gleicht einer Tafel, welche, vollgeschrieben, abgewischt wird, um neuerdings beschrieben zu werden, so daß nur die Substanz, nicht aber die individuale Form bleibt. In derselben Weise lehrten Viele einen Seelenschlaf, so daß das persönliche Bewußtsein zu Grunde geht[1]).

---

[1]) Leibnitii systema theol. c. 67: Pessima quorumdam (ex Antitrinitariis imprimis) sententia est, animam quoque humanam sua natura esse mortalem, nec nisi

Zur individualen Fortdauer gehört nicht, daß alle Zustände und Acte dieselben sind, oder daß selbst keine accidentale Veränderung vor sich geht, sondern daß dieselbe Seele ein persönliches Bewußtsein davon besitzt und die persönliche Ursache davon ist. Daher kann sie wohl einen Zustand und eine Form verlassen, aber sie selbst kann sich nicht aufgeben, und die Form wird, wenn die Entwicklung erschöpft ist, eine bleibende sein, so daß nur die Acte davon wechseln. Die Seele ist glückselig oder unglückselig, indem sie ihr volles Bewußtsein von ihrer selbsterzeugten Form hat.

247. Der hier geführte Beweis für die persönliche Fortdauer der Seele weicht wesentlich von jenem ab, der gewöhnlich von der Einfachheit der Seele[2]) hergenommen darthut, daß das Einfache nicht zerstört werden kann. Hier kann weder das Prinzip, noch eine Entwicklung bewiesen werden, weßhalb eine individuale Fortdauer nicht behauptet werden kann, weil nur das Einfache, aber nicht die im lebendigen Wesen sich kundgebende Vielheit fortdauert. Wenn das Entstehen der leiblichen Wesen durch Zusammensetzung, das Vergehen durch Trennung von Theilen nach dieser Theorie begriffen wird, so gibt es kein lebendiges Ganzes, sondern nur einen Mechanismus; oder wo ist denn jene Einheit, welche jene Theile zusammenhält? Ist aber diese Theorie an sich widersprechend, so kann daraus kein Schluß auf den Geist gemacht werden; denn er ist eine lebendige Einheit, keine monadistische Substanz ohne Innerlichkeit. Daher folgt aus dieser Theorie nur, daß es zwar eine beständige Verbindung und Theilung des Einfachen, aber keinen Verbinder und Theiler gebe, oder daß das Einfache geradeso, wie ein Theil in der Materie, sich verhalte, und keine beständige Formation gewinne.

ex gratia subsistere; et post hominis mortem dormire animas ipsas omnis perceptionis cogitationisque expertes, in die demum judicii resuscitandas. Sed philosophia pariter et revelatio contrarium docent. Nam anima nostra est substantia quaedam, nulla autem substantia nisi per miraculum annihilationis penitus interire potest, et cum anima careat partibus, ne dissolvi quidem poterit in substantias plures; itaque naturaliter immortalis est anima; praeterea semper actu cogitat, nam et hoc pro certo habendum est, nullam substantiam in natura rerum dari, quae vel uno momento penitus sit otiosa, atque actione passioneque destituta. Omnis autem animae actio passioque cogitationem involvit. Hoc unum tantum ex peculiari Dei ordinatione est et ad providentiae supremae rationes pertinet, quod anima separata memoriam atque conscientiam rerum prioris vitae retinet, ut praemii ac poenae capax esse possit.

[1]) Psychologia, auctore Lechleitner, §. 79: Et primo quidem anima utpote substantia simplex nec generatione oriri nec corruptione interire potest. Quidquid enim generatur, partium successiva acquisitione atque unione coalescit ac nascitur, et quidquid corrumpitur, partium, quibus constat, resolutione interit. Ex quo sequitur: animam nonnisi per creationem, quae solius divinae potentiae est, produci

Daß die menschliche Seele eine Vielheit ist, läßt sich nicht leugnen, und daß diese Vielheit im Grunde, nicht erst in der Zubildung gegeben ist, läßt sich gleichfalls nicht in Abrede stellen. Dagegen streitet aber die Lehre von der Seele als einer leeren Einheit, welche die Entwicklung nicht erklären kann. Nach Thomas[1]) sind alle Wesen, bis auf Gott, zusammengesetzt; die materialen aus Materie und Form, die geistigen aus Potenz und Actus. Nun lehrt er, daß nur die materialen Wesen zergehen, nicht aber die geistigen, obwohl er auch in den geistigen Wesen eine Zusammensetzung annimmt. Ist aber dieses der Fall, so ist das Geistwesen nicht mehr schlechthin einfach, sondern zerstörbar, so wenigstens, daß die Fortdauer der persönlichen Form nicht behauptet werden kann. Zudem hält Thomas das Erkennen und Wollen des Geistes für ein Accidenz, weßhalb es mit ihm verbunden sein kann oder nicht, ohne daß er aufhört, Geist zu sein. Aber ein Geist, dem jene Acte fehlen, ist ein leerer und unbewußter, so daß also von einer individualen und persönlichen Fortdauer der Seele nicht die Rede sein kann.

Der Monadismus[2]) ist hier am consequentesten, welcher den Unterschied von Geist und Seele leugnet, und die Persönlichkeit erst

---

[1]) S. c. gent. l. IV. c. 55: Aperte ostenditur, quod omnis substantia intellectualis est corruptibilis. Omnis enim corruptio est per separationem formae a materia; simplex quidem corruptio per separationem formae substantialis. — Ubi autem non est compositio formae et materiae, ibi non potest esse separatio earumdem; igitur nec corruptio. — Praeterea, in quibuscunque est compositio potentiae et actus, id quod tenet locum primae potentiae sive primi subjecti, est incorruptibile; unde etiam in substantiis corruptibilibus materia prima est incorruptibilis. Sed in substantiis intellectualibus id, quod tenet locum potentiae primae et subjecti, est ipsa earum substantia completa. Igitur substantia ipsa est incorruptibilis. Nihil autem est corruptibile nisi per hoc, quod sua substantia corrumpitur (!). (Es kann ja auch der die Substanz ergänzende Actus hinwegfallen, so daß nicht mehr gilt): Igitur omnes intellectuales naturae sunt incorruptibiles. —

[2]) Leibnit. monadologie, n. 1: La monade — n'est autre chose qu'une substance simple, — c'est à dire sans parties. — n. 3. Or là, ou il n'y a point de parties, il n'y a ni étendue, ni figure, ni divisibilité possible. — n. 4. Il n'y a aussi point de dissolution à craindre, et il n'y a aucune manierè concevable par laquelle une substance simple puisse périr naturellement. — n. 6. Ainsi on peut dire, que les monades ne sauroient commencer ni finir, que tout d'un coup, c'est à dire elles ne sauroient commencer que par création et finir que par annihilation, au lieu, que ce qui est composé, commence ou finit par parties. —

Epist. ad Wagnerum n. 5: Etsi autem principia mea sint generalissima, nec minus in homine quam in brutis locum habeant, mirifice tamen prae brutis eminet homo et ad genios accedit, quia ob rationis usum societatis cum Deo atque adeo praemii et paenae in divina gubernatione est capax. Itaque non tantum vitam et animam, ut bruta, sed et conscientiam sui et memoriam pristini status, et ut verbo dicam, personam servat.

durch äußere Umstände entstehen läßt, weßhalb sie wiederum, wenn die Umstände hinwegfallen, verschwindet. Alle anderen Lehren sind inconsequent. Wenn nun äußere Umstände aus denselben Seelen thierische oder menschliche machen, warum sollten nicht äußere Umstände aus den menschlichen wiederum thierische Seelen schaffen können?

248. Der Monismus, sowohl der realistische als idealistische, erklärt sich direct gegen jede Substanzialität, um so mehr gegen die Fortdauer einer Substanz. Alles wechselt; als Grundsatz gilt der Ausspruch: Der Krieg ist der Vater der Dinge. Daß aber ein Krieg ohne Substanzialität nicht möglich ist, wird nicht bedacht. Während der Monadismus gegen die Form und Thätigkeit gleichgiltig ist und dieselbe prinzipial unmöglich macht, negirt der Monismus die Materie, Subjectivität und Substanzialität und hält nur an der Form und Thätigkeit fest. Daher zerreißen beide die Individualität und müssen die persönliche Fortdauer direct oder indirect leugnen. Es ist die ärgste Selbsttäuschung, daß man aus den Hegel'schen Prinzipien die Unsterblichkeitslehre beweisen wollte.

Gegen die individuale Fortdauer der Seele läßt sich nicht behaupten, daß Alles, was anfängt, auch aufhört, oder, wenn die Seele ewig fortleben soll, sie auch seit aller Ewigkeit existirt haben müsse. Man sagt nämlich [1]): „Aus denselben Gründen, aus welchen sich die Endlosigkeit der Seele ergibt, ergibt sich ihre Anfanglosigkeit — eine Consequenz, welche selbst geschichtlich verbürgt ist. Merkwürdiger und verhängnißvoller Weise ist gleich der erste splendide speculative Beweis von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele, der Platonischen, welcher im Wesentlichen das Fundament aller nachfolgenden Beweise geblieben ist, sogar mit Bewußtsein mit dem Beweis von ihrer Anfanglosigkeit, ihrer Existenz vor diesem Leben aufgetreten. Nun hat aber der Mensch offenbar angefangen zu existiren, oder, wenn er auch schon vor diesem Leben existirte, so ist doch diese Existenz so gleichgiltig für ihn, als wenn er nicht existirt hätte, denn sie liegt jenseits seiner Erfahrung,

[1]) L. Feuerbach, Werke III. S. 309. — S. Thomas s. contra gent. l. II. c. 84: Rationes, quibus probatur, animas ab aeterno fuisse vel saltem corporibus praeexstitisse, facile est solvere. Quod enim primo dicitur, animam habere virtutem, ut sit semper, concedi oportet. Sed sciendum, quod virtus et potentia rei non se extendit ad id, quod fuit, sed ad id, quod est vel erit; unde et in praeteritis possibilitas locum non habet. Non igitur ex hoc, quod anima habet virtutem, ut sit semper, potest concludi, quod semper fuerit, sed quod semper erit. — Praeterea, ex virtute non sequitur id, ad quod est virtus, nisi praesupposita virtute. Quamvis igitur anima habeat virtutem, ut sit semper, non tamen potest concludi, quod anima sit semper, nisi postquam virtutem accepit. Si autem sumatur, quod hanc virtutem ab aeterno habuerit, erit petitum id, quod oportebit probari, scilicet quod fuerit ab aeterno.

seines Bewußtseins, und wenn er daher in demselben Sinne nicht endet, in welchem er nicht angefangen hat, in demselben Sinne nach dem Tode existirt, in welchem er in diesem Leben existirte; so ist diese Existenz nach dem Tode für ihn eine absolut gleichgiltige, sich nicht vom Nichtsein unterscheidende."

Die Platonische Präexistenzlehre vernichtet allerdings die persönliche Fortexistenz und läßt auch nach dem Zeitleben keine solche zu; aber sie ist weder vernünftig, noch christlich. Kann die absolute Persönlichkeit als Herr über das Sein ein neues Wesen setzen, so fängt es an; aber es endet nicht, wie das vom Menschen vollendete Kunstwerk nicht nothwendig vergeht oder mit ihm verschwindet, sondern eine lange Dauer hat, unabhängig von dem Menschenleben. Warum sollte Gott nicht ein von ihm abhängiges, aber doch eigengründiges Leben ins Dasein rufen können, welches immer, oder der göttlichen Absicht gemäß, ewig fortbesteht?

Jede Annahme eines ewigen Entwicklungsprozesses vernichtet die Persönlichkeit und persönliche Fortdauer, mag man mit dem Monismus die Individuen ganz verschwinden lassen oder mit dem Monadismus nur die persönliche Zugestaltung aufheben. Kann die Persönlichkeit ihr individuales Bewußtsein ablegen oder nur von dem Zustande der Gottentfremdung zur Gottfreundschaft und von dieser zu jener zurückkehren, so hat das persönliche Thun keinen Werth; es gilt nur das Stoffliche.

249. Nach diesen Prinzipien muß auch der sogenannte teleologische Beweis für die Unsterblichkeit der Seele, welchen man an den metaphysischen anschloß, gewürdigt werden. Er sagt nämlich, daß weil im Menschen viele Kräfte liegen, welche hier nicht zur Entwicklung kommen, es ein Jenseits für diese Ausentwicklung geben müsse, eine Lehre, die in sich selbst zusammenfällt, wenn man bedenkt, daß, alles dieses angenommen, folgen würde, daß, wenn jene Entwicklungen abgelaufen, auch die Persönlichkeit zu Ende wäre. Oder es müßte das Individuum den Kreislauf wieder von neuem beginnen, und entsprechend die beständige Seelenwanderung gelehrt werden. Der Mensch braucht hier nicht alle möglichen Formen durchzuleben; aber eine, die centrale oder religiöse, kann er nicht umgehen, und von dieser allein hängt seine persönliche Vollkommenheit ab. Wissenschaft und Kunst sind äußere Formen, welche mit der Vollendung hinwegfallen müssen; nur die persönliche Form bleibt.

Es folgt daher die ewige Fortdauer aus dem Wesen der persönlichen Natur, und ist keine blose übernatürliche Gnade, von Gott Jenen, die mit ihm in religiösen Rapport treten, verliehen, sondern ein Naturgeschenk, weßhalb der Mensch nur seinen Leib in dieser Zeitform zerstören und sich von Gott abwenden, aber nimmer sein innerstes

Wesen vernichten kann. Die persönliche Natur kann sich nicht selbst ausleben, und Gott, der sie vernichten kann, vernichtet sie nicht, weil alles Lebendige gut und ein Abbild seiner Herrlichkeit ist. Dieses weist noch auf eine andere Bestimmung hin, wovon der folgende Beweis zu handeln hat.

III.

Von dem formalen Beweise für die Unsterblichkeit.

§. 106.

250. Während der reale Beweis die Natur des Creaturgeistes in Betracht zieht, um seine ewige Dauer darin zu erkennen, müssen auch die Formen, welche mit der Aeußerung des Geistes verknüpft sind, zur Erörterung kommen; denn der Geist denkt nicht nur frei und er handelt frei, sondern er denkt und handelt mit Absicht auf ein Endziel, wozu alles Andere Mittel ist. Dieses Endziel ist die ewige Gemeinschaft und Seligkeit bei Gott und in Gott.

Daß der Mensch aber eine Bestimmung für Gott und die Ewigkeit habe, beweist das Gewissen, das Selbstbewußtsein eines Jeden, welches ihm die Beziehung zu Gott und das entsprechende Verhalten vorstellt. Eine Bestimmung aber für eine persönliche oder religiöse Gemeinschaft mit Gott setzt eine Natur voraus, welche für die Ewigkeit geordnet ist, so daß die ewige Fortdauer nicht erst von dieser religiösen Gemeinschaft mit Gott, somit von der Gnade abhängt. Es müssen sonach die Frommen, wie Gottlosen ewig fortleben. Jenen wird das ewige Leben, diesen der ewige Tod ihr Antheil.

251. Weil Gott die Welt so eingerichtet, daß Einiges der Materie nach und nur im Ganzen, Anderes dagegen auch der Form nach fortdauern soll, so liegt in dem Schöpfungszwecke überhaupt die ewige, in dem Zwecke der persönlichen Wesen die ewige und individuale Fortdauer angedeutet. Daher dringt sich nothwendig Jedem das Gewissen und das Bewußtsein, für die Ewigkeit bestimmt zu sein, auf. Das lebendige und persönliche Abbild kann sich ohne Beziehung auf das göttliche Urbild nicht erfassen; in dem persönlichen Abbilde liegt aber die lebendige Beziehung zu Gott, die Pflicht, sich mit Gott persönlich zu verbinden, womit als Correlat die Idee der persönlichen Fortdauer verknüpft ist. Daher nennt sich Gott den Gott Abrahams, Isaaks und Jacobs, und Christus [1]) beweist daraus, daß, weil Gott kein Gott der Todten, sondern ein Gott der Lebendigen ist, die Stammväter fortleben.

---

[1]) Matth. 22, 31. 32.

Dasselbe gilt aber von jedem Menschen; denn Gott ist der Gott und Vater Aller. Die religiöse Bestimmung, welche die physische Unsterblichkeit zur Voraussetzung hat, liegt in den Worten der Schrift[1]): „Strebet nicht so eifrig nach dem Tode durch den Irrthum eures Lebens und ringet nicht nach dem Verderben durch die Werke eurer Hände. Denn Gott hat den Tod nicht gemacht und am Untergange der Lebendigen freuet er sich nicht. Er schuf ja Alles zum Sein und heilbringend Alles, was den Erdkreis bevölkert. — Denn die Gerechtigkeit ist ewig und unsterblich." Die ethische Unsterblichkeit setzt die substanziale voraus[2]); aber nur die letztere ist die Ursache von der ersteren, weil im Gegentheile Alle, welche das ewige Leben nicht erreichten, sterblich sein müßten, da sie doch den ewigen Tod erdulden. Nicht die Unsterblichkeit allein ist der Lohn für die Tugend, weil im Gegentheile die Sterblichkeit die Strafe für das Laster sein müßte.

252. Hieher gehört das Argument, welches von der Vergeltung der guten und bösen Werke im Jenseits hergenommen ist; denn das persönliche Verhalten des Menschen zu Gott erfordert von Seite Gottes eine entsprechende Belohnung oder Bestrafung. Nur in Rücksicht auf die Ewigkeit erträgt der Mensch hier so viele Mühsal. „Setzten wir nur in diesem (nicht im künftigen) Leben unsere Hoffnung auf Christus, sagt der Apostel[3]), so wären wir die allerelendesten Menschen." Weiter nennt der Apostel[4]) die Christen Erben Gottes und Miterben Christi, vorausgesetzt, daß sie mitleiden, um auch mitverherrlicht zu werden, und erklärt, daß die Leiden dieser Zeit zur künftigen Herrlichkeit in keinen Vergleich kommen; daher seufze die ganze Schöpfung, die unpersönliche, wie persönliche, nach der künftigen Verherrlichung, nach dem Tage, wo Jeder vor dem Richterstuhle Christi erscheinen muß.

Die hier angegebene Lehre von der christlichen oder religiösen Vergeltung unterscheidet sich wesentlich von der rationalistischen des Kant, wornach das Mißverhältniß zwischen der eigenen Leistung und

---

[1]) Weish. 1, 12—16.

[2]) Lactant. epitome c. 35: Quis igitur erit fructus justitiae atque virtutis, si nihil habebit in vita, nisi malum? Quod si virtus, quae bona omnia terrena contemnit, mala universa sapientissime perfert, ipsamque mortem pro officio suscipit, sine praemio esse non potest, quid superest, nisi ut merces ejus immortalitas sola sit? Nam si cadit in hominem beata vita, ut philosophi volunt, in eo solo non dissidentes, cadit ergo et immortalitas. Id enim solum beatum est, quod incorruptum; id solum incorruptum, quod aeternum. Immortalitas ergo est summum bonum, quia et hominis et animi et virtutis est. Tantum ad hanc dirigimur, ad hanc capiendam nati sumus. Idcirco nobis Deus virtutem justitiamque proponit, ut aeternum illud praemium nostris laboribus assequamur.

[3]) I. Cor. 15, 19.

[4]) Rom. 8, 17; II. Cor. 5, 1—11.

dem äußeren Befinden einen ewigen Ausgleicher erfordert. Denn was nicht um Gottes oder Christi willen vollbracht wird, hat kein Anrecht auf ewige Belohnung. Kant kennt aber keine religiösen Pflichten, keine Gnade u. s. w., somit fehlt ihm das Wesen der Religion. Gerade von Seite des Rationalismus muß sich die Vergeltungslehre des Christenthums den Vorwurf der Unsittlichkeit gefallen lassen, weil sie das pflichtgemäße Thun nicht abstract faßt, sondern mit der Persönlichkeit, die nicht ein blos denkendes, sondern auch ein fühlendes und wollendes Wesen ist, und mit dem Endziele aller Religion, der Vereinigung mit Gott, verknüpft. Der Christ sucht keine andere Seligkeit, als eine solche, welche in der Vereinigung mit Gott besteht. Diesem Streben muß die individuale Fortdauer in alle Ewigkeit zu Grunde liegen.

253. Es ist nur der umgekehrte oder negative und indirecte Beweis für die Unsterblichkeit der Seele, wenn man behauptet, daß ohne Beziehung auf Gott, ohne ewige Fortdauer keine Tugend, keine Selbstbeherrschung möglich ist; denn der Einzelne müßte hier das höchste Maß von sinnlicher Lust zu genießen mit allen Mitteln streben. Solche müssen sagen[1]: „Kurz und kummervoll ist die Zeit unseres Lebens, und keine Erquickung ist am Ende des Menschen, auch kennt man Niemand, der aus der Unterwelt zurückgekommen. Denn aus nichts wurden wir geboren, und bald darauf sind wir, als wären wir nicht gewesen, weil der Hauch ist, und die Rede ein Fünkchen zur Bewegung des Herzens. Ist es erloschen, so wird dieser Leib Asche, und der Geist verfliegt wie dünne Luft. — Darum kommet, und lasset uns des Guten genießen, das noch ist. — Lasset uns den armen Gerechten unterdrücken, und der Wittwe nicht schonen, noch Ehrfurcht haben vor den grauen Haaren hochbetagter Greise. Unsere Stärke gelte für das Gesetz der Gerechtigkeit, denn was schwach ist, wird für unnütz geachtet. Darum lasset uns den Gerechten hintergehen u. s. w." Das Urtheil lautet: „So denken und irren sie, denn ihre Bosheit verblendet sie. Sie wissen die Geheimnisse Gottes nicht, hoffen nicht auf die Belohnung der Gerechtigkeit, und achten nicht die Ehre heiliger Seelen."

Die endliche Persönlichkeit hat einen Bezug zu anderen, vornehmlich zur absoluten, und dieser Bezug, der ein persönlicher und der selbsteigenste ist und in Liebe oder im Gegentheile in Haß besteht und eine Societät begründet, bestimmt alle übrigen, überdauert sie und bleibt allein. Dieses Verhältniß in Liebe und Haß hat mit der Person eine ewige Dauer; denn in der Religion manifestirt der Mensch einen Willen, der über die Zeit übergreift, welche Unendlichkeit beansprucht. Hat Gott die freie Creatur sich zum Ebenbilde und zur Gemeinschaft

---

1) Weisheit, 2, 1—21.

erschaffen; so ist Lohn oder Strafe die Folge des freien Verhaltens der Creatur[1]). Nur ein freies Wesen kann zurechnungsfähig, und folglich einer Belohnung oder Bestrafung fähig sein; daher muß auch mit der freien Person die freigesetzte Form fortbestehen, welche in der Selbstvollendung die Seligkeit durch und mit Gott, in der Nichtvollendung und Negation aber die Gottesferne und Unseligkeit zur Folge hat.

Weil die Persönlichkeit eine Societät von Personen erfordert oder ohne ein System von Personen nicht möglich ist, so ist das eigentlich Gesellschaftbildende die Religion, das persönliche Leben aus Gott; was aber eine Bestimmung dazu hat, muß in alle Ewigkeit fortdauern, weßhalb im formalen oder religiösen Beweise die Stufenleiter der Argumente für die individuale Fortdauer der Seele erschöpft ist.

Drittes Kapitel.

Von der Einheit der Lehre von der menschlichen Unsterblichkeit.

I.

Im natürlichen Bewußtsein.

§. 107.

254. Betrachten wir die Stufen, auf denen sich das Bewußtsein über die Wahrheiten erhebt, so nimmt das natürliche oder empirische Bewußtsein die erste Stelle davon ein, welches selbst da, wo eine höhere Form eingetreten, noch vorhanden ist. Durch positive Belehrung und Einwirkung kann nämlich ein wahrer oder falscher Fortschritt erzielt werden. Das natürliche Bewußtsein ist von der Vernunfteinsicht, einem höheren Grade in der Erkenntniß, zu unterscheiden, wie die Erkenntniß eines gewöhnlichen Griechen von der speculativen eines Plato u. s. w.

---

1) Lactant. de vita beata c. 10: Sicut vitia, cum in actu suo finiuntur, voluptas et praemia eorum sequuntur: ita virtus cum finita est, merces ejus insequitur. Virtus autem nunquam, nisi morte, finitur; quoniam et in morte suscipienda summum ejus officium est. Ergo praemium virtutis post mortem est. Denique Cicero in Tusculanis, quamvis dubitanter, tamen sensit, summum homini bonum nonnisi post mortem contingere. Fidenti anima, inquit, si ita res feret, gradietur ad mortem, in qua aut summum bonum aut nullum malum esse cognovimus. Mors igitur non extinguit hominem, sed ad praemium virtutis admittit. Qui autem se (ut ait idem) vitiis ac sceleribus contaminaverit, voluptatique servierit, is vero damnatus aeternam luet poenam, quam divinae literae secundam mortem nominant, quae est et perpetua et gravissimis cruciatibus plena.

Daß in dem Judenthume und Christenthume das natürliche Bewußtsein von der individualen Fortdauer überzeugt ist, begreift sich von selbst, weil es durch positive Belehrung darauf hingewiesen ist. Nur eine verkehrte Zeitbildung hat in Vielen, welche nicht fest an dem Positiven hielten, diese Ueberzeugung erschüttert; aber man kann sagen, daß sie gleichwohl keine vollkommene Ueberzeugung von der gegentheiligen Lehre gewinnen konnten, wie der Materialismus und Idealismus überhaupt krankhafte Zustände in der Bildung sind. Desto beachtenswerther ist es aber, daß die natürliche Ueberzeugung von der individualen Fortdauer der Seele selbst da sich findet, wo durch den Götzendienst der Glaube an die Einheit Gottes verloren ging und das natürliche Ebenbild in seinen Aeußerungen so viel als möglich entstellt wurde[1]). Es lassen sich durch alle möglichen Verunstaltungen und Lehren die natürlichen Aeußerungen, welche auf eine ewige Fortdauer

[1]) Tertullian. de testim. animae c. 4: — Primo cum alicujus defuncti recordaris, misellum vocas eum, non utique quod de bono vitae ereptum, sed ut poenae et judicio jam adscriptum. Ceterum alias securos vocas defunctos, profiteris et vitae incommodum et mortis beneficium, vocas porro securos, si quando extra portam cum obsoniis et maltaeis tibi potius parentans ad busta recedis aut a bustis dilutior redis. At ego sobriam tuam sententiam exigo; misellos vocas mortuos, cum de tuo loqueris, cum ab eis longe es. Nam in convivio eorum quasi praesentibus et conrecumbentibus sortem suam exprobrare non possis, debes adulari, propter quos laetius vivis. Misellum ergo vocas, qui nihil sentit? quid quod ut sentienti maledicis, cujus memoriam cum alicujus offensae morsu facis. Terram gravem imprecaris et cineri penes inferos tormentum. Aeque ex bona parte, cui gratiam debes, ossibus et cineribus ejus refrigerium comprecaris, et ut bene requiescat apud inferos cupis. Si nihil passionis est tibi post mortem, si nulla sensus perseverantia, si denique nihil es ipsa, ubi corpus reliquisti, cur mentiris in te, quasi aliquid ultra pati possis? Imo cur in totum times mortem, si nihil est tibi timendum post mortem, qua nec experiundum post mortem? Nam etsi dicere potes, ideo mortem timeri, non ut aliquid minandum, sed ut commodum vitae amputantem; atquin cum et incommoda longe plura vitae puriter excedas et lucratione gravioris partis metum diluis, nec jam timenda est amissio bonorum, quae altero bono, id est incommodorum pace pensatur. Non est timendum, quod nos liberat ab omni timendo. Si times vita decedere, quia optimum nosti; certe mortem timere non debes, quam malum nescis. At cum times, scis malam. Non scires autem malam, quia nec timeres, si non scires aliquid esse post mortem, quod eam malam faciat, ut timeas.

Omittamus nunc naturalem formam timendi mortem. Nemo timeat, quod evadere non potest. Ex altera porte congredior laetioris spei post mortem. Nam omnibus fere ingenita est famae post mortem cupido. Longum est retexere Curtios et Regulos vel Graecos viros, quorum innumera elogia sunt contemptae mortis propter postumam famam. Quis non hodie memoriae post mortem frequentandae ita studet, ut vel litteraturae operibus vel simplici laude morum, vel ipsorum sepulchrorum ambitione, nomen suum servet? Unde anima hodie affectaret aliquid, quod velit post mortem, et tantopere praeparare, quo sit usura post obitum, si nihil de postero sciret.

der Seele nach dem leiblichen Tode hinweisen, nicht tilgen oder zum Schweigen bringen. Verzweiflung und die tiefste Versunkenheit verfinstern wohl das Bewußtsein; aber die Schrecken vor der Zukunft vermögen sie nicht zu tilgen.

255. Es ist wohl möglich, daß die persönliche Ueberzeugung, durch den materialen oder idealistischen Pantheismus verstrickt und gefangen, auch keine persönliche Fortdauer nach dem leiblichen Tode annimmt; aber diese Ueberzeugung kann nie eine vollkommene und beruhigende sein, wie die Annahme einer objectiven Unwahrheit nie die Natur befriedigen kann, und sie kann nicht alle Erscheinungen der Natur, z. B. die Furcht vor dem Tode, unterdrücken. Indessen kann eine Gemeinschaft, welche eine jenseitige Fortdauer leugnet, hier nicht bestehen; denn diese gründet sich auf die Persönlichkeit und auf die Ueberzeugung, daß ein gesellschaftlicher Organismus nur der Ausdruck eines natürlichen, der Persönlichkeit entsprechenden Bedürfnisses ist. Die Einheit der unpersönlichen Natur dauert nur, weil die Materie mit den wechselnden Formen immer dieselbe ist; aber, wenn eine Einheit aus Personen sich erbauen soll, welche höhere Zwecke beansprucht, als die Naturordnung, so müssen die Glieder fortbestehen, oder sich durch eigene Beschränkung die Lasten des Gemeinwesens aufladen.

Es kommt hiebei nämlich wohl in Anschlag, daß die Unsterblichkeit im natürlichen Bewußtsein von den übrigen Wahrheiten nicht getrennt wird, und daß sie gewöhnlich mit der ewigen Vergeltung verbunden ist. Es gibt also keine Unsterblichkeitslehre ohne Religion und ohne Beziehung auf die religiöse Pflicht, so daß ein harmonisches oder disharmonisches Verhalten im Jenseits auch Lohn oder Strafe zu erwarten hat. Diese doppelte Beziehung, die natürliche und religiöse, liegt in dem Glauben: an ein ewiges Leben, wie es im kirchlichen Symbolum heißt.

II.

In der wissenschaftlichen Begründung.

§. 108.

256. Die speculative Unsterblichkeitslehre hängt mit den ersten Prinzipien einer Philosophie zusammen und läßt sich daher ohne sichere philosophische Prinzipien nicht begründen. Es reichen die gewöhnlichen Beweise von der Einfachheit der Seele u. s. w. nicht aus, weil sie zudem von jeder Einheit, z. B. der thierischen Seele gegenüber den vielfachen Aeußerungen gelten. Zudem gehen diese Argumente nicht

auf die letzten Gründe zurück[1]; nur als Annäherungen und Erläuterungen der natürlichen Ueberzeugungen können sie betrachtet werden.

Die Philosophen, welche, wie Plato, die Unsterblichkeit der menschlichen Seele zu beweisen suchten, bestätigen den allgemeinen Glauben der Menschheit, welcher nicht von philosophischen Argumenten abhängt. Er kann kein Resultat philosophischer Forschung sein, weil er vor ihr und selbst da vorhanden ist, wo die speculativen Gründe nicht zureichen, was Lactantius[2]) von der platonischen Beweisführung behauptet. Nur

---

1) Abelly, medulla th. de creatione hominis, c. 4. Rationes petuntur 1. ex ipsius animae potentiarumque ejus praestantia ac vi operatrice illimitata, quae in omnes res existentes et possibiles tanquam in objecta sibi propria ferri potest, quod quidem formis materialibus nusquam competit, ut inductione constat. 2. Ex naturali appetitu beatitudinis ipsi animae indito, qui frustra esse dici non debet; nec tamen ullis bonis creatis in hac vita expleri potest, ut experientia satis est compertum. 3. Ex operationibus quibusdam ipsius animae, a corpore omnino independentibus, quales sunt plurimae cogitationes rerum universalium, aut pure spiritualium. Si enim anima operari potest independenter a corpore, poterit etiam esse independenter a corpore, cum (juxta receptum axioma philosophorum) modus operandi sequatur modum essendi. 4. Denique ex consideratione divinae justitiae etc. — Hoc argumento usus est S. Chrysostomus serm. 4. de providentia: Si (inquit) nihil est post hanc vitam, ne Deus quidem est; si Deus est, justus est: quod si justus sit, pro dignitate unicuique retribuet.

2) Lactant. de vita beata c. 8: Platonis argumenta, quamvis ad rem multum conferant, tamen parum habent firmitatis ad probandam et implendam veritatem, quoniam nec rationem totius mysterii magni consummaverat in unumque collegerat, nec summum bonum comprehenderat; nam licet verum de animae immortalitate sentiret, tamen non ita de illa, tanquam de summo bono, disserebat. Nos igitur certioribus signis eligere possumus veritatem, qui eam non ancipiti suspicione collegimus, sed divina traditione cognovimus. Plato autem sic argumentatus est: immortale esse, quidquid per se ipsum et sentit et semper movetur; quod enim principium motus non habet, nec finem habiturum, quia deseri a semetipso non potest. Quod argumentum etiam mutis animalibus aeternitatem daret, nisi adjectione sapientiae discrevisset. Addidit igitur, ut effugeret hanc communitatem, fieri non posse, quin sit immortalis animus humanus, cujus miranda sollertia inveniendi et celeritas cogitandi et facilitas percipiendi atque discendi et memoria praeteritorum et providentia futurorum et artium rerumque innumerabilium scientia, qua ceterae carent animantes, divina et coelestis apparent, quia et origo animi, qui tanta capiat, tanta contineat, nulla reperiatur in terra, si quidem ex concretione terrena nihil habeat admixtum, sed necesse esse in terram resolvi, quod est in homine ponderosum et dissolubile; quod autem tenue atque subtile, id vero esse individuum ac domicilio corporis, velut carcere, liberatum, ad coelum et ad naturam suam pervolare. Haec fere Platonis collecta breviter, quae apud ipsum late copioseque explicantur.

In eadem sententia fuit etiam Pythagoras antea ejusque praeceptor Pherecydes, quem Cicero tradidit primum de aeternitate animarum disputasse. Qui omnes licet eloquentia excellerent, tamen in hoc dumtaxat contentione non minus auctoritatis habuerunt, qui contra hanc sententiam disserebunt, Dicaearchus primo, deinde

die Religion liefert für den Menschen den stärksten Beweis, weil beides unzertrennbar verknüpft ist.

257. Für die Wissenschaft genügt es nicht, die besonderen Argumente für die Unsterblichkeit der Seele in einer Philosophie allein zu betrachten, sondern es müssen alle Prinzipien erwogen werden. Daher widerspricht sich Plato selbst, weil er einen Abfall der Ideen oder Geister behauptet, und ein Aufhören des persönlichen Bewußtseins annehmen muß. Die Lehre einer Seelenwanderung und die Leugnung der Auferstehung des Leibes ist die nothwendige Folge davon. In der neueren Philosophie hat Schelling auch diese Lehre wieder repristinirt, wenn er sagt[1]: „Das Endliche ist nichts Positives, es ist nur die Seite der Selbstheit der Ideen, die ihnen in der Trennung von ihrem Urbild zur Negation wird. Das höchste Ziel aller Geister ist nicht, daß sie absolut aufhören in sich selbst zu sein, sondern daß dieses In-sich-selbst-sein aufhöre, Negation für sie zu sein, und sich in das Entgegengesetzte zu verwandeln, daß sie also ganz vom Leibe und von aller Beziehung auf die Materie befreit werden. Was ist daher die Natur, dieß verworrene Scheinbild gefallener Geister, anders, als ein Durchgeborenwerden der Ideen durch alle Stufen der Endlichkeit, bis die Selbstheit an ihnen, nach Ablegung aller Differenz, zur Identität mit dem Unendlichen sich läutert und alle als reale zugleich in ihre höchste Idealität eingehen? Da die Selbstheit selber das Producirende des Leibes ist, so schaut jede Seele in dem Maß, in welchem sie mit jener behaftet, den gegenwärtigen Zustand verläßt, sich aufs Neue im Scheinbild an und bestimmt sich selbst den Ort ihrer Palingenesie, indem sie entweder in den höheren Sphären und auf bessern Sternen ein zweites weniger der Materie untergeordnetes Leben beginnt, oder an noch tiefere Orte verstoßen wird: sowie, wenn sie im vorhergehenden Zustand ganz von dem Idol sich gelöst und alles, was blos auf den Leib sich bezieht, von sich abgesondert hat, sie unmittelbar in das Geschlecht der Ideen zurückkehrt und rein für sich, ohne eine andre Seite, in der Intellectualwelt ewig lebt."

Die Prinzipien der aristotelischen Philosophie sind ebenso unzureichend, als die der platonischen, die individuale Fortdauer des Geistes zu beweisen. Die falsche psychologische Erkenntnißlehre von einer leidenden und thätigen Intelligenz (νοῦς παθητικὸς καὶ ποιητικὸς) bringt in den Geist einen unlösbaren Dualismus. Ist die thätige Intelligenz

---

Democritus, postremo Epicurus, adeo ut res ipsa, de qua inter se pugnabant, in dubium vocaretur. Deinde et Tullius, expositis horum omnium de immortalitate ac morte sententiis, nescire se, quid sit verum, pronuntiavit. — Verum nobis divinatione opus non est, quibus veritatem divinitas ipsa patefecit. -

[1]) Phil. u. Rel. S. 71.

wie die schaffende Form zu beurtheilen, so steht sie über und außer der Materie, die gebildet werden soll, oder ist doch eine andere Kraft; also gibt es keine Entwicklung von Innen heraus. Viele gingen folgerichtig bis zu der Behauptung fort, daß der νοῦς ποιητικὸς in allen Menschen nur Einer sei. Dagegen lehrt der heilige Thomas gegen die Averrhoisten die Einheit und Individualität der Seelen nach denselben aristotelischen Prinzipien. Dieses war auch der Punkt, der Viele zu der Annahme einer philosophischen, der Offenbarung widersprechenden Wahrheit veranlaßte. Indessen müssen die Grundprinzipien berichtigt werden, ehe hierin etwas Sicheres gelehrt werden kann.

Die platonischen Ideen und die peripatetischen Formen erscheinen als lebendige und wirkende Kräfte, wie in dem späteren Idealismus, und es war nur dem Mangel an consequenter Entwicklung vorzuschreiben, wenn man noch einen persönlichen Geist annahm. In der neuesten Speculation manifestirten sich zwei Gegensätze, der Spinozismus und Leibnitzianismus, die Alleinheits- und Allvielheitslehre, welche trotz der Gegensätze von Einheit und Vielheit doch in dem Verhältnisse des Erkennens zum Erkannten, des Begriffes und der Idee, der Kraft und Form u. s. w. übereinstimmten, oder keine Harmonie errangen. Dasselbe gilt von der nachfolgenden, rein idealistischen, panlogistischen Speculation. Nur ist es merkwürdig, daß selbst diese unnatürliche und widernatürliche Wissenschaft auf der einen Seite nicht Alle von sich abwandte oder auf der anderen noch den Glauben bestehen ließ, aus ihren Prinzipien könne die persönliche Fortdauer der Seele bewiesen werden.

Es stützen sich aber die wissenschaftlichen Beweise für die Unsterblichkeit der Seele auf den idealen, realen und formalen Zusammenhang der Persönlichkeit, auf den Begriff der Individualität und Persönlichkeit, auf die Kategorie des Allgemeinen und Besonderen, der Potenz und der Entwicklung u. s. w. Welche Streitigkeiten knüpfen sich nicht in der mittleren und neueren Philosophie an das Prinzip der Individuation? Und gleichwohl kann ohne eine sichere Entscheidung dieser Fragen, also ohne eine systematische Philosophie in dieser Grundfrage des menschlichen Daseins keine entscheidende Antwort gegeben werden. Theils in der Entwicklung des Persönlichkeitsbegriffes, theils in dieser Abhandlung wurden diese Grundbezüge beleuchtet und ward auf den Zusammenhang aller dieser Begriffe hingewiesen; aber gerade in dem inneren Zusammenklange dieser Begriffe liegt die Wahrheit und relative Selbstständigkeit der speculativen Erkenntniß.

[1]) De unitate intellectus contra Averrhoistas, opusc. 26. — De animarum rationalium immortalitate libri quatuor, Aristotelis opinionem diligenter explicantes, autore Furtunio Liceto.

III.

Im Verhältnisse zur Religion.

§. 109.

258. Mit dem Begriffe der endlichen Persönlichkeit ist auch ein System von Personen, eine religiöse, durch Freiheit zu realisirende Gemeinschaft gegeben, welche jeden Wechsel und jede Zeit überdauert.

Sowohl das natürliche, als durch die Offenbarung gebildete Selbstbewußtsein weiß sich über das Thier erhaben, gottebenbildlich und gottverwandt, daher auch berufen zur Theilnahme an der Herrlichkeit Gottes, womit es von selbst den Glauben an die ewige Fortdauer verbindet [1]). In diesem natürlichen Bewußtsein gibt es keine Abstraction zwischen der Persönlichkeit und der individualen Fortdauer derselben, zwischen der metaphysischen und ethischen Unsterblichkeit, sondern weil der Geist mit Absicht auf ein Endziel handelt und handeln muß, so kann er von dem Gedanken an eine ewige Seligkeit oder Unseligkeit nicht Umgang nehmen. Wenn es auch unleugbar ist, daß der Mensch, welcher durch Hingabe an die Vergänglichkeit in sich selbst das Gefühl der Zerrissenheit und Zerstörung erzeugt, sich selbst und Alles, worüber er Herr ist, der Zerstörung hinzuopfern sucht, so besitzt er doch noch einen Erhaltungstrieb und einen Strahl der Hoffnung für die Zukunft: denn obschon das Heidenthum von der Verzweiflung im Denken und Leben zerrissen war, so verlor man doch den Blick für ein ewiges Leben nicht, wie die kolossalen Grabstätten der Aegypter beweisen.

---

[1]) Lactant. de vita beata c. 9: Quod si est Deus et incorporalis et invisibilis et aeternus; ergo non idcirco interire animam credibile est, quia non videtur, postquam recessit a corpore, quoniam constat, aliquid esse sentiens ac vigens, quod non veniat sub aspectum. At enim difficile est animo comprehendere, quemadmodum possit anima retinere sensum sine iis partibus corporis, in quibus inest officium sentiendi. Quid de Deo? num facile est comprehendere, quemadmodum vigeat sine corpore? Quod si deos esse credunt, qui si sunt, utique animae sunt, expertes corporum, necesse est, humanas animas eadem ratione subsistere, quoniam ex ipsa ratione ac prudentia intelligitur quaedam in homine ac Deo similitudo.

Denique illud argumentum, quod etiam M. Tullius vidit, satis firmum est: ex eo aeternitatem animae posse dignosci, quia nullum sit aliud anima, quod habeat notitiam aliquam Dei; religioque sit poene sola, quae hominem discernat a mutis. Quae cum in hominem solum cadat, profecto testatur, id affectare nos, id desiderare, id colere, quod nobis familiare, quod proximum sit futurum.

Cum autem sapientia, quae soli homini data est, nihil aliud sit, quam notitia Dei, apparet, animam non interire, neque dissolvi, sed manere in sempiternum, quia Deum, qui sempiternus est, et quaerit et diligit, ipsa cogente natura, sentiens vel unde orta sit vel quo reversura.

259. Im religiösen Systeme oder in dem Geisterstaate muß die persönliche Fortdauer als ein wesentliches Element begriffen werden. Denn zunächst schließt sie die Lehre von dem endlichen Geiste nach seiner Naturanlage ab und ergänzt die Lehre von der creatürlichen und persönlichen Natur des Menschen. Weil aber die Unsterblichkeitslehre auf jener von der Persönlichkeit ruht, kann sie nicht ohne Rücksicht auf den lebendigen Gott begriffen werden. Sie entspricht der Lehre von der Einheit oder Einzigkeit Gottes; denn nur ein persönlicher und einziger Gott harmonirt mit der individualen Fortdauer des Geistes. Das unpersönliche Absolute des Monismus oder Monadismus kann mit unpersönlichen Wesen oder mit solchen, welche das Selbstbewußtsein verlieren, in Verbindung stehen, weil es selbst kein dauerndes und stätiges Selbstbewußtsein hat. Zwei oder mehre höchste Wesen zerstören sich selbst und ihr reales Verhalten zur endlichen Welt, weßhalb von einer wahren Persönlichkeit und Fortdauer der Creaturgeister nicht die Rede sein kann.

Wie aber die Unsterblichkeitslehre die naturreligiöse Anthropologie abschließt, so ist sie auch die Grundlage für die religiöse Entwicklung, die Morphologie, welche sich auf die persönliche Natur des Menschen erbaut, und entspricht der Lehre von der ewigen Vergeltung, der ewigen Seligkeit oder Unseligkeit. So harmonirt die Lehre von der individualen Fortdauer mit der ganzen Realwelt und insbesondere mit der religiösen, aus Persönlichkeiten erbauten Gemeinschaft, der Frucht und Blüthe der persönlichen Naturen.

Dritter Abschnitt.

Von dem morphologischen Momente der noologischen Pistik.

§. 110.

260. Das abschließende Moment in dem Begriffe der Religion ist der persönliche Rapport, welcher die absolute und relative Persönlichkeit zur Voraussetzung hat. Nur zwischen Personen und zwar nur zwischen der absoluten und den relativen läßt sich ein persönlicher Rapport denken, weßhalb sowohl die Persönlichkeit, als die Religion ihre Erklärung nur in einem Systeme von freien Wesen, in einer civitas divina, findet.

Diese persönliche innere und äußere Gemeinschaft steht als das zu enträthselnde Object vor unseren Augen; sie umspannt die ganze Geschichte, umfaßt das Höchste und Niedrigste und enthält das Lebendigste, Innerste und Innigste in diesem Verbande. Auf der einen Seite ist es Gott, die höchste Persönlichkeit, der Alles erfüllt und zu erfüllen sucht, und auf der anderen soll sich die relative Persönlichkeit mit Gott in persönlichen Rapport versetzen, darin erhalten und befestigen.

Wie wir die zwei vorhergehenden Momente nur nach den Grundzügen besprochen haben, so können wir auch hier nur die Grundbegriffe von der religiösen Morphologie herausheben, so daß wir es hier nicht mit einer geschichtlichen Entwicklung des religiösen Rapportes, sondern nur mit den Momenten dieses Bezuges zu thun haben.

Betrachten wir die Persönlichkeit als den concreten Mittelpunkt für die Religion, so erhalten wir den wirklichen Bezug, das wirkliche Verhältniß zwischen Gott und Creatur, als das Centrum; nämlich die endliche Person muß mit Gott entweder persönlich verbunden sein oder nicht. Aber dieses persönliche Verhalten setzt ein grundhaftes voraus

und ein abschließendes nach; nämlich, wie die endliche Persönlichkeit Anlage und Mittel zur Religion besitzt, so wird ihr auch ein ihrem Verhalten entsprechendes Endziel zu Theil werden.

Den Prinzipien unserer vorhergehenden Entwicklung entsprechend erhalten wir ein mehr ideales, abstractes Moment, welches mit der Existenz Gottes und der geschöpflichen Natur des Menschen harmonirt; sodann ein reales, concretes, welches mit der Lehre von der absoluten und relativen Persönlichkeit im Einklange steht; endlich ein formales, einheitliches Moment, das sich auf Gottes Einheit und des Menschen Unsterblichkeit gründet. Demgemäß kann man das erste Moment auch das objective oder grundhafte, das zweite dagegen das subjective oder persönliche, und das dritte das einheitliche oder abschließende nennen. Wurzel oder Grund, Vermittlung oder Entwicklung und Endabschluß sind also die Stufen in dieser Morphologie.

Erstes Glied.

Von dem objectiven Momente des religiösen Rapportes.

§. 111.

261. Weil der religiöse Bezug ohne die absolute und relative Persönlichkeit nicht möglich ist, so muß einerseits Gott selbst sich herablassen, um den Menschen zu erheben und an sich zu ziehen, und andrerseits muß die freie Creatur so organisirt sein, daß sie in den freien Verkehr mit Gott eintreten und ihre Bestimmung erreichen kann. Der aus diesem Wechselrapporte hervorgehende Prozeß muß in der Geschichte verwirklicht sein, und wir stehen damit auf historischem Boden.

Das erste Moment ist theologisch, soferne es von der Einwirkung und Vorsorge Gottes für die Geschöpfe und insbesondere für die Vernunftwesen handelt; das zweite dagegen, welches die Bestimmung und Anlage des Menschen, seine Aufgabe und sein Endziel bespricht, ist anthropologisch oder subjectiv, wie das dritte Moment insoferne einheitlich ist, als es die geschichtlichen Formen der Religion entwickelt. In concreter Weise sprechen wir von der göttlichen Vorsehung, von der religiösen Bestimmung des Menschen und von den historischen Formen der Religion.

Erstes Kapitel.

Von der göttlichen Vorsehung.

I.

Von dem Wesen der göttlichen Vorsehung.

§. 112.

262. Die endliche Welt hängt beständig von Gott ab; also bedarf sie eines höheren Einflusses, wodurch sie erhalten wird. Da aber die freie Creatur gesetzmäßig geordnet ist und sich selbstständig bestimmen soll, so ist der höhere Einfluß Gottes beständig wirksam, um die Welt nicht blos in ihrer Gesetzmäßigkeit zu erhalten, sondern auch, um die freie Entwicklung der Geistwesen zu fördern und zu leiten.

Unter der göttlichen Vorsehung begreifen wir hier nicht so fast die Welterhaltung, als vielmehr und wesentlich den immer wirksamen Einfluß Gottes auf die Welt und insbesondere auf die geistige, um sie ihrem Ziele entgegenzuführen. Davon ist die Weltregierung nur das eine Moment, wodurch die freie Creatur geleitet wird, indem Gott auch direct und positiv in die Entwicklung eingreift, in ordentlicher oder außerordentlicher Weise, wie es bei den Wundern der Fall ist, oder auch trotz seiner Allwirksamkeit nur zulassend, wie bei der Sünde, oder abwehrend, wie bei der Strafe sich verhält.

263. Nicht blos die Offenbarung[1]), sondern auch die redlich forschende Vernunft verkündet die göttliche Providenz. Sie erweist sich aus der Idee, die wir von Gott haben; denn er ist nicht blos allmächtig und allweise, sondern auch höchst gütig und der Vater seiner Geschöpfe, also nimmt er an ihrem persönlichen Thun und Wirken, namentlich an dem Wirken Jener, die ihn lieben, Antheil, und er wirkt so auf sie ein, daß ihr persönliches Wirken dem Endziele entgegengeführt wird. Soll die freie Creatur sich wahrhaft vollenden, so kann dieses nur durch die persönliche Erfüllung von Gott und durch seine gnädige Herab=

---

[1]) Gen. 45, 5: Pro salute vestra misit me Deus ante vos in Aegyptum; — non vestro consilio, sed Dei voluntate huc missus sum. 50, 20: Vos cogitastis de me malum, sed Deus vertit illud in bonum, ut exaltaret me, sicut in praesentiarum cernitis, et salvos faceret multos populos. — Prov. 16, 9: Cor hominis disponit viam suam, sed domini est dirigere gressus ejus. 16, 33: Sortes mittuntur in sinum, sed a domino temperantur. — Jerem. 10, 23: Scio, domine, quia non est hominis via ejus, nec viri est, ut ambulet et dirigat gressus suos.

Matth. 10, 29: Nonne duo posseres asse vaeneunt; et unus ex illis non cadet super terram sine patre vestro? 30. Vestri autem capilli capitis omnes numerati sunt. 31. Nolite ergo timere; multis passeribus meliores estis vos.

lassung geschehen; auch die natürlichen Bedürfnisse und Verhältnisse müssen dem Endziele gemäß geordnet sein.

Die Weltgeschichte beweist es, obwohl sie uns nur theilweise enthüllt ist, daß Gott die Geschicke ganzer Völker, wie einzelner Individuen leite und dem Endziele entgegenführe. Diese Vorsorge Gottes ist uns insbesondere in der Geschichte des israelitischen Volkes klar aufgeschlossen, und wir müssen glauben, daß Gott ebenso die Geschicke der anderen Völker nach der ihnen gewordenen Aufgabe leite. Nur die ganze Geschichte wird am Abschlusse die göttliche Liebe und Erbarmung in das hellste Licht setzen, so daß auch der Widersacher Gottes sie anerkennen und nur sich anzuklagen haben wird.

Die göttliche Providenz bestätigt endlich der religiöse Cult, welcher sich bei jedem Volke findet; denn nur, weil Gott dem Menschen nahe ist, weil er helfen kann und helfen will, wenn der Mensch sich ihm unterordnet, wird er verehrt und um Hilfe angerufen. Ohne göttliche Vorsehung hat die ganze Religion keine Bedeutung und Wahrheit[1]).

264. Mit der Lehre von Gott als der höchsten Persönlichkeit hängt die Lehre von der göttlichen Vorsehung wesentlich zusammen; denn ist Gott weder persönlich, noch eine einzelne Wesenheit, so fällt er mit der blinden Naturkraft zusammen. Aber daß aus Blindem Geistiges hervorgehen soll, ist ein Widerspruch, weil keine Kraft sich selbst überfliegen kann. Gott hat zwar ursprünglich die Natur und die ganze Welt so geordnet, daß sie selbstständig und nach eigenen Naturgesetzen wirkt; aber sie wirkt nicht absolut selbstständig und ist sich ihrer Kraft nicht mächtig. Damit ihre Kraftäußerungen sich nicht verwirren, ist eine Leitung und Zügelung nothwendig, welche von einer höheren Macht kommt.

Es ist daher sowohl die Leibnitzische Lehre, wornach sich die Welt nach ihrer ursprünglich von Gott gesetzten Ordnung ohne fernere Einwirkung von Seite Gottes entwickelt, als auch jene Behauptung von Descartes falsch, wornach die Weltordnung und Zusammenstimmung allein durch die beständige Einwirkung Gottes erzeugt wird. Dort nimmt die Welt eine Selbstständigkeit ein, welche ihr nicht zukommt; hier verliert sie ihre relative Selbstständigkeit. Aus beiden Prinzipien leitet sich der Pantheismus ab, dort der Kosmotheismus, weil Gott verschwindet und zur Weltordnung oder Weltsubstanz herabsinkt; hier der eigentliche Pantheismus, weil die Weltvielheit zu einer Modification der göttlichen Substanz wird. Eine solche Weltansicht darf sich

---

[1]) Lactant. de ira Dei c. 8: Si Deus nihil unquam boni tribuit, si colentium obsequio nullam gratiam refert, quid tam vanum, tam stultum, quam templa aedificare, sacrificia facere, dona referre, rem familiarem minuere, ut nihil assequamur?

allerdings rühmen, daß sie Gott nicht mehr von Aussen auf die Welt hereinwirken läßt; wenn sie aber glaubt, damit die christliche Lehre zu treffen, so irrt sie sich. Denn Gott bildet zur Welt keine Grenze, er ist weder diesseits, noch jenseits, sondern er ist überall; daher bewegt sich Gott nicht räumlich, sondern er wirkt für die Creatur innerlich und äußerlich, um sich ihr faßbar zu machen.

Nur, wenn man den persönlichen Gott leugnet und die Welt zu Gott erhebt, fällt auch die göttliche Vorsehung als etwas Unnützes hinweg, wie bereits die alte Zeit gefolgert[1]). Aber, weil die Creatur sich nie verleugnen kann, so verfiel man einer blinden Nothwendigkeit, dem Fatum, welches an die Stelle der persönlichen Leitung Gottes trat und selbst die heidnischen Götter beherrschte. Es gibt in Bezug auf Gott, der Alles, auch das Kleinste anordnet und beherrscht, keinen Zufall; ein solcher findet nur für Menschen statt, welche dasjenige, was sie nicht einsehen und vorhersehen, Zufall oder zufällig nennen[2]).

1) Lactant. de ira Dei c. 9: Cum sententiae philosophorum prioris temporis de providentia consensissent, nec ulla esset dubitatio, quin mundus a Deo et ratione esset instructus et ratione regeretur: primus omnium Protagoras exstitit temporibus Socratis, qui sibi diceret non liquere, utrum esset aliqua divinitas necne. Quae disputatio ejus adeo impia et contra veritatem et religionem judicata est, ut et ipsum Athenienses expulerint suis finibus et libros ejus in concione, quibus haec continebantur, exusserint. De cujus sententia non est opus disputare, quia nihil certi pronuntiavit. Post haec Socrates et auditor ejus Plato, et qui de schola Platonis, tanquam rivuli, diversas in partes profluxerunt, Stoici et Peripatetici in eadem fuere sententia, quo priores. Postea vero Epicurus Deum quidem esse dixit, quia necesse sit esse aliquid in mundo praestans et eximium et beatum; providentiam tamen nullam, itaque mundum ipsum nec ratione ulla nec arte nec fabrica instructum, sed naturam rerum quibusdam minutis seminibus et insecabilibus conglobatam. Quo quid repugnantius dici possit, non video. — Verum iis postea temporibus, quibus jam philosophia defloruerat, exstitit Melius quidam Diagoras, qui nullum esse omnino Deum diceret, ob eamque sententiam nominatus est ἄθεος, item Cyrenaeus Thodorus; amboque, quia nihil novi poterant invenire, omnibus jam dictis et inventis, maluerunt contra veritatem id negare, in quo priores universi sine ambiguitate consenserunt. Ji sunt, qui tot seculis, tot ingeniis assertam atque defensam providentiam calumniati sunt.

2) S. Thomas s. theol. p. I. qu. 116. a. 1: In rebus inferioribus videntur quaedam a fortuna vel casu provenire. Contingit autem quandoque, quod aliquid ad inferiores causas relatum est fortuitum vel casuale, quod tamen relatum ad causam aliquam superiorem invenitur esse per se intentum. — Fuerunt igitur aliqui, qui hujusmodi casualia et fortuita, quae in his inferioribus accidunt, in nullam superiorem causam reducere voluerunt, et hi fatum et Providentiam negaverunt, ut de Tullio Augustinus recitat. — Quidam vero omnia fortuita et casualia, quae in istis inferioribus accidunt, sive in rebus naturalibus sive in aebus humanis, reducere voluerunt in superiorem causam, id est, in coelestia corpora, et secundum hoc fatum nihil aliud est, quam dispositio siderum, in qua quisque conceptus est vel natus.

Sed hoc stare non potest propter duo: primo quidem, quantum ad res humanas;

II.

Von dem positiven Momente der göttlichen Vorsehung.

§. 113.

265. Weil Gott der weise und allmächtige Schöpfer des Weltalles ist, so legte er in die Geschöpfe sein Abbild und drückte ihnen eine relative Gesetzmäßigkeit ein. Auf der einen Seite sollen die Creaturwesen selbst wirken; aber auf der anderen sind sie doch beständig als beschränkte Wesen von Gott abhängig.

Das beschränkte Wesen, welches sich selbst nicht genügt, erhält sich nur durch Vermittlung von Aussen, und da von allem Endlichen dasselbe gilt, so kann es nur Gott sein, welcher beständig die Mittel gewährt, wodurch sich die Creatur mit Nothwendigkeit erhält. Aber den freien endlichen Wesen, welche er zu seiner persönlichen Gemeinschaft in der civitas divina bestimmte, wendet er eine höhere Obsorge zu, indem er im Großen und Einzelnen auch das Natürliche so leitet, wie es unter den obwaltenden Umständen dem höheren Zwecke angemessen ist. Dieses Moment, wodurch Gott durch eine positive Einwirkung die höhere Bestimmung der Welt befördert, kann man das positive nennen und von dem negativen, wodurch er das Eine zuläßt, das Andere durch Strafen zurückhält, unterscheiden.

266. Auf eine wundervolle, für uns undurchschaubare Weise bringt Gott die Realisirung seines Weltplanes mit der creatürlichen Freiheit in Einklang. Wir dürfen trotz dieses Weltplanes weder die göttliche, noch die creatürliche Freiheit in der Geschichte in Abrede stellen; denn innerhalb bestimmter Gesetze gibt es immerhin noch Modificationen, welche von der Freiheit abhängen. Um nicht ein blindes Fatum annehmen zu müssen, leugnet Cicero das göttliche Vorherwissen, das er mit der menschlichen Freiheit nicht in Einklang zu bringen weiß, gleich als ob die Creatur die Grenzen des göttlichen Wissens bestimmen könnte[1]).

quia — humani actus non subduntur actioni coelestium corporum, nisi per accidens et indirecte. — Secundo quantum ad omnia, quae per accidens aguntur; dictum est enim, quod id, quod est per accidens, non est proprie ens neque unum; omnis autem naturae actio terminatur ad aliquid unum; unde impossibile est, quod id, quod est per accidens, sit effectus per se alicujus naturalis principii agentis. — Et ideo dicendum est, quod ea, quae hic per accidens aguntur sive in rebus naturalibus sive in humanis, reducuntur ad aliquam causam praeordinantem, quae est providentia divina.

1) S. Augustin. de civit. Dei, l. V. c. 9: In libris de divinatione ex se ipso (Cicero) apertissime oppugnat praescientiam futurorum. Hoc autem totum facere videtur, ne fatum esse consentiat et perdat liberam voluntatem. Putat enim, concessa scientia futurorum, ita esse consequens fatum, ut negari omnino non possit.

Nicht eine starre Ordnung, die nach strenger Formel sich abspinnt, sondern eine freie und gnadenvolle Fürsorge und Leitung Gottes gibt dem Menschen Frieden und Beruhigung. Das Bewußtsein, daß Gott dem Menschen nahe ist, seine Leiden und seinen Kummer kennt, daß Alles, Gutes und Schlimmes, von dem besten Vater stammt, erhebt das Herz zum Vertrauen und zur Liebe gegen Gott und läßt es sein Flehen vor ihm ausgießen. Nur weil Gott frei waltet, wendet sich der Mensch frei an ihn, und ruft seine Gnade durch das Gebet herab. Die religiöse Gemeinschaft ist eine freie, und daher wird Gott durch das demüthige Flehen der Creatur bestimmt, ihr in besonderer Weise seine Huld zuzuwenden. Obwohl nämlich Gott dem Menschen seine Gnade immer zu geben bereit ist und die allgemeine Gnade immer gibt, so gewährt er sie doch in wirksamer Weise nur Jenen, welche demüthig darum flehen; denn die demüthige Bitte, welche selbst ohne Gnade nicht möglich ist, ist der erste Gebrauch der Gnade und die erste Stufe zur Vereinigung mit Gott, welche ein höheres Maß von Gnade zur Folge hat.

267. Aber auch in äußerer Manifestation erscheint bisweilen die göttliche Providenz, indem Gott auf unzweifelhafte Weise seine Hilfe zuwendet oder Wunder[1]) in den verschiedenartigsten Sphären wirkt. Von der Art sind die Sprachengaben im Beginne der Kirche, die Wundergaben, welche er oft Einzelnen verleiht, oder die besondere Hilfe, welche er unmittelbar auf das Gebet gewährt.

Daher findet sich auch nur da, wo die wahre Religion lebendig ist, diese Freudigkeit und willige Hingabe an Gott, diese Selbstaufopferung in der Vollziehung der Pflichten, während der Fatalismus, eine Ausgeburt des Heidenthumes und der heidnischen Weltanschauung, wie er sich bei den Mohamedanern findet, die Freithätigkeit untergräbt

[1]) Das Wunder ist als außerordentliches Werk Gottes von seiner ordentlichen Wirksamkeit unterschieden, wie es als Gottes Werk von dem Werke der Creatur verschieden ist. Es ist zwar nicht gegen, aber über die Kraft und Wesenheit der gesammten Creatur, nicht contra, sondern praeter et supra res creatas. S. Thomas, s. ph. III. c. 100: Tota natura est sicut quoddam artificiatum divinae artis. Non est autem contra rationem artificii, si artifex aliquid aliter operetur in suo artificio, etiam postquam ei primam formam dedit. Neque ergo est contra naturam, si Deus in rebus naturalibus aliter operetur aliquid, quam consuetus cursus naturae habet. Hinc est, quod Augustinus dicit (contra Faustum l. 26. c. 3.): „Deus creator et conditor omnium naturarum nihil contra naturam facit; id enim erit cuique rei naturale, quod ille fecerit, a quo est omnis motus, numerus, ordo naturae.“ Sonderbar, wie D. Schenkel: Die christliche Dogmatik, I. S. 243, behaupten kann, daß mit der älteren Theologie auch Thomas das Wunder als das Naturwidrige faßt, nach I., 110, 4: Cum aliqua fiunt *praeter ordinem* totius naturae creatae. Er verwechselt offenbar praeter mit contra. —

und die religiöse Glaubensfreudigkeit aufhebt. Es begreift sich von selbst, daß die heidnische Weltanschauung unserer negativen Philosophie sowohl die göttliche Providenz, als die Kraft des Gebetes und die göttliche außerordentliche Einwirkung auf die Welt, wodurch sich Gott als Herrn seiner Geschöpfe erweist, in Abrede stellen muß.

Eine verkehrte Wissenschaft behauptet, die göttlichen Wunderwerke lassen sich nicht a priori beweisen und seien für die Speculation etwas Unmögliches, so daß man entweder die Wunder oder die Wissenschaft leugnen müsse. Dem ist aber nicht also; denn die apriorische Erkenntniß, die mit der Vernunfteinsicht zusammenfällt, besteht nicht darin, daß etwas aus einem realen Grunde, sondern nur darin, daß es an sich, in seinem Zusammenhange, wie es als Object der Intelligenz gegenübertritt, erkannt werde. Die Todtenerweckung oder das Wandeln auf dem Meere z. B. kann nicht, ehe es statt findet, und wenn es statt findet, nicht durch eine Naturkraft, sondern nur durch die Zurückführung auf die Einwirkung Gottes erklärt werden; aus der Einsicht, was die Natur nicht vermag, erfolgt das Urtheil, daß hier eine höhere Kraft im Spiele sei. Dieses ist die Vernunfteinsicht, welche auch darthut, warum eine freie Einwirkung von Seite Gottes nicht ausgeschlossen ist. Steht nämlich fest, daß die Welt kein nothwendiges Product von Gott ist, so folgt auch, daß Gott auch nach der Schöpfung noch frei auf sie einwirkt und in außerordentlicher Weise einwirken kann, weßhalb letztere Einwirkung, als eine durchaus freie, nur bei und nach der Erscheinung eingesehen werden kann. Aber dadurch ist die Vernunfteinsicht nicht beeinträchtigt. Daher müssen wir bei einer solchen Erscheinung, welche keine Creatur zu erzeugen vermag, wie die Auferstehung der Todten ist, schließen, daß hier eine höhere, göttliche Kraft wirksam sei.

Es ist daher die göttliche Providenz nicht nur im natürlichen, sondern auch im wissenschaftlichen Selbstbewußtsein begründet. Sie stützt sich auf die Persönlichkeit, Freiheit und Güte Gottes und manifestirt sich im Leben der Individuen und Völker, wie in der Gottesverehrung.

III.

Von dem negativen Momente der göttlichen Vorsehung.

§. 114.

268. Weil Gott frei die Welt geschaffen und frei auf dieselbe einwirkt, so läßt er auch das freie Geschöpf innerhalb gewisser Grenzen, die ihm natürlich sind, frei sich bewegen; daher hemmt er den Mißbrauch

der Freiheit nicht in der Wurzel, läßt vielmehr ihn und seine Folgen bis auf einen gewissen Grad zu, tritt endlich durch Strafen abwehrend und hemmend entgegen, um das freie Geschöpf auf den rechten Weg zurückzuleiten.

Dieses Verhalten Gottes gegen das freie Geschöpf kann man das negative Moment in dem Begriffe der göttlichen Providenz nennen.

Das Hauptproblem war hiebei immer, zu erklären, wie die göttliche Providenz zu der Sünde und ihren Folgen zusammenstimme; wie Gott den Menschen, dessen Fall er vorhergesehen, schaffen und das Geschlecht wegen der Sünde Adams strafen konnte. Dieses ist das Problem der Theodicee [1]).

Es ist aber das Böse, wie es sich von selbst begreift, nicht ein bloser Mangel, eine natürliche Unvollkommenheit oder das nothwendige Product des endlichen, unvollkommenen Wesens, sondern eine selbstverursachte Beraubung, eine Auflehnung gegen die gottgesetzte Ordnung und eine Folge dieser Auflehnung. Daher fällt alle Schuld auf die freie Creatur, welche in sich selbst das Böse und dessen Folgen erzeugte; Gott selbst ist außer aller Schuld. Nur fragt es sich, wie er vermöge seiner Weisheit und Güte das Böse und das ewige Verderben der freien Creatur zulassen konnte.

Indem Gott freie Wesen geschaffen, mußte er auch das Böse zulassen, nicht als eine nothwendige Folge aus dem Schöpfungswerke, sondern als eine nur mögliche, selbstgesetzte oder freie Folge des Vernunftwesens. Gott wirkt auch zu dem Bösen nicht mit, sondern läßt es nur geschehen vermöge des nachfolgenden, nicht vermöge des vorausgehenden Willens. Diese Zulassung der Sünde und des Uebels empfiehlt Gottes freie und persönliche Herablassung viel mehr, als wenn die freie Creatur nicht gesündigt hätte. Sie wäre Gott zu geringerem Danke verpflichtet, und es hätte keine so innige und zärtliche Hingabe der erlösten und begnadigten Creatur Platz gegriffen. Sieht nämlich die freie Creatur ein, daß Gott aus freier Liebe sich herabläßt, ihr nachgeht und sie mit seiner Liebe gleichsam verfolgt, um sie an sich zu ziehen, so hat sie alle Ursache, wenn sie die helfende

[1]) Leibnitz hat dieses Problem in zwei Schriften behandelt, in einer größeren, unter dem Titel: Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal; und in einer kleineren, unter dem Titel: Causa Dei asserta per justitiam ejus cum caeteris ejus perfectionibus cunctisque actionibus conciliatam. — Vergleiche: Hauptsysteme der neueren Philosophie, I. S. 292. — Unter Theodicee verstehen neuere französische Schriftsteller die Lehre von Gott überhaupt, z. B. Maret's christliche Theodicee, oder Vergleichung des christlichen und rationalistischen Begriffes von Gott. Aus dem Französischen vom Verfasser, Mainz bei Kupferberg. 1845.

Hand Gottes zurückweist, nur sich selbst anzuklagen, wie die erlöste Creatur alle Ursache hat, die erbarmungsvolle Liebe Gottes zu preisen.

Dasselbe gilt auch von den Engeln. Die treugebliebenen erkennen, indem sie auf die gefallenen hinblicken, daß sie nur der Gnade Gottes und ihrer Mitwirkung ihre Seligkeit verdanken, und sie preisen Gott um so mehr, als sie die Gefahr erkennen, worin sie schwebten. Ohne den Fall des einen Theiles wäre die Erinnerung und der Dank nicht so lebhaft, obwohl auch gar keine Creatur hätte fallen können. Es läßt sich aber die Zulassung der Sünde und des ewigen Verderbens nicht dadurch rechtfertigen, daß man lehrt, das Böse und das Uebel befördere an sich das Gute, da es vielmehr dasselbe aufhebt und hemmt. Nur dann, wenn das Böse bereits besteht, läßt sich sagen, daß es indirect die göttliche Barmherzigkeit und Gnade mehr in Erinnerung bringe und durchaus nicht gegen die Weisheit Gottes sei. Daher lassen sich auch die Gründe, welche der heilige Thomas für die Zulassung des Bösen in der Weltordnung anführt, im strengen Sinne nicht rechtfertigen [1]).

269. Indem Gott die Freiheit nach der Seite des Guten und Bösen walten läßt, gibt er thatsächlich zu erkennen, welches Gewicht er auf die freie Hingabe des Geschöpfes an ihn lege. Dieser Werth der menschlichen Freiheit würde verkannt und aufgehoben, wenn man behauptete, daß Gott die von ihm abfallende Creatur nicht ewig strafe, sondern wenn sie gefühlt, welche Qual die Sünde bereite, ihr die Möglichkeit zur Rückkehr und Versöhnung bereite. Aus demselben

---

1) S. Thomas comp. theol. c. 142: Nec tamen hoc divinae bonitati repugnat, quod mala esse permittit in rebus ab eo gubernatis. Primo quidem, quia providentiae non est naturam gubernatorum perdere, sed salvare. Requiritur autem hoc perfectio universi, ut sint quaedam, in quibus malum non possit accidere, quaedam vero, quae defectum mali pati possint secundum suam naturam. Si igitur malum totaliter excluderetur a rebus, providentia divina non regerentur res secundum earum naturam, quod esset major defectus, quam singulares defectus, qui tollerentur. — Secundo, quia bonum unius non potest accidere sine malo alterius. Sicut videmus, quod generatio unius non sine corruptione alterius, et nutrimentum leonis non est sine occisione alterius animalis, et patentia justi non est sine persecutione injusti. Si igitur malum totaliter excluderetur a rebus, *sequeretur, quod multa etiam bona tollerentur.* Non igitur pertinet ad divinam providentiam, ut malum totaliter excludatur a rebus, sed ut mala, quae proveniunt, ad aliquod bonum ordinentur. — Tertio, quia ex ipsis malis particularibus commendabiliora redduntur bona, dum eis comparantur, sicut ex obscuritate nigri magis declaratur claritas albi. Et sic per hoc, quod permittit mala esse in mundo, divina bonitas magis declaratur in bonis, et sapientia in ordinatione malorum ad bona. — Der zweite Grund, auf den sich auch Leibnitz (causa Dei n. 34.) beruft, sowie der dritte sind unzureichend. Der zweite Grundsatz gilt nicht allgemein, sondern soll heißen: Aliquod bonum (e. g. patientia ex persecutione) est ex malo.

Grunde müßte man lehren, daß auch die Guten noch sündigen können, und daß überhaupt ein beständiger Wechsel statt finde. Ein Geschöpf aber, welches weiß, daß Gott es weder ewig belohnen, noch ewig bestrafen könne, schuldet auch dem Schöpfer keine Liebe und Anbetung, und ein Verhältniß der Freundschaft und Lebensgemeinschaft, ein religiöser Rapport, ist nicht möglich.

Daß aber Gott den Menschen, dessen Fall er vorhergesehen, geschaffen, ist auf keine Weise gegen seine Gerechtigkeit, weil der Mensch nicht durch Gott, sondern durch sich die Sünde erzeugte. Aber darin, daß er dem Menschen wiederum seine Gnade und Erlösung zu Theil werden ließ, manifestirt sich vorzüglich die göttliche Erbarmung, weil er ihm eine höhere Gnade und Seligkeit zugewendet. Die Menschwerdung Gottes, der Kreuzestod des Gottmenschen ist die Fülle der göttlichen Liebe, und das Mittel, den Menschen zur höchsten Seligkeit zu führen. Auch die Erbsünde ist nicht gegen die göttliche Gerechtigkeit, weil sie den damit Behafteten keine persönliche Strafe, sondern nur den Verlust einer unverdienten Herrlichkeit zuzieht.

270. Gott wirkt auf die Welt aber auch hemmend und strafend ein, indem er mit Strafen droht und sie wirklich verhängt. Die einen Strafen, welche von der Sünde stammen, sind zugelassene, die von Gott besonders verhängten positive. Die Uebel in der Welt, welche von der Sünde stammen, dienen nur zum Guten, indem sie zur Urquelle des Guten hinleiten und an die Ursache ihrer Entstehung erinnern. Auch haben die göttlichen Strafgerichte in dieser Welt für die Guten immer den Nutzen, daß sie zur Anbetung Gottes auffordern und ermahnen, nur den zu fürchten, welcher nicht nur den Leib tödten, sondern Leib und Seele ewig strafen kann. Für die Gottlosen aber sind die zeitlichen Strafen eine gerechte Züchtigung.

Das Mißverhältniß, welches zwischen der Tugend und der äußeren Glückseligkeit besteht, streitet nicht gegen die göttliche Providenz, weil überhaupt beides in keinem nothwendigen Verbande steht.

Der Tugendhafte ist in seinem Gewissen selig, mag er auch äußerlich verfolgt werden, und er hat die Hoffnung auf einen höheren Lohn. Der Böse hat trotz des äußeren Wohlstandes keinen inneren Frieden, und zudem vollbringt er bisweilen Gutes, was ihn doch zeitlicher Belohnung nicht unwürdig macht. Wenn zeitliches Wohlergehen der Lohn für die Tugend wäre, hätte die Tugend selbst keinen ewigen Werth.

Daher steht die göttliche Providenz auch nach ihrer negativen Seite mit der Freiheit und dem persönlichen Rapporte in einem innigen Zusammenhange.

Zweites Kapitel.

Von der religiösen Bestimmung des Menschen.

I.

Von der religiösen Anlage.

§. 115.

271. Weil in der göttlichen Providenz der göttliche Rapport zu der freien Creatur enthalten ist, so haben wir die religiöse Bestimmung oder den religiösen Rapport des Menschen zunächst in seinen Anlagen und geistigen Vermögen zu suchen.

Welche geistige Anlagen aber der Mensch besitze, und wie sie sich zu einander verhalten, lehrt die Psychologie, und die natürliche Erfahrung. Es ist Thatsache, daß der Mensch nur allmählig sich entwickelt, zum Selbstbewußtsein und zur freien Selbstäußerung gelangt. Alle geistigen Anlagen in ihrer Entwicklung heißen die Persönlichkeit, welche mit dem Grunde, worauf sie ruht und woraus sie hervorgeht, das Eine geistige Wesen bildet; denn die Unterscheidung zwischen Grund und Persönlichkeit ist zwar keine rein logische, wie das Ganze und seine Theile, aber doch keine solche, worin die Unterschiede reale Organe oder Theile oder reale Einheiten sind.

Wenn der Mensch auch nur durch Veräußerung und durch eine Herausstellung der Vermögen selbstbewußt und persönlich wird, oder sich nicht immanent erfaßt, wie Gott, der sich vollständig erfüllt, so bildet doch die Substanz oder der Grund nicht etwas von den Vermögen oder der Anlage Verschiedenes, sondern das Eine und selbe Wesen besitzt nach Innen Anlage oder Vermögen, nach Aussen dagegen Aeusserungen und Entwicklungen, Acte und Erscheinungen. Es ist daher die Thomistische Lehre[1]) durchaus irrig, wornach nur bei Gott

[1]) S. th. I. 77. a. 1: Impossibile est dicere, quod essentia animae sit ejus potentia, licet hoc quidam posuerint; et hoc dupliciter ostenditur quantum ad praesens. Primo, quia, cum potentia et actus dividant ens et quodlibet genus entis, oportet, quod ad idem genus referatur potentia et actus; et ideo, si actus non est in genere substantiae, potentia, quae dicitur ad illum actum, non potest esse in genere substantiae. Operatio autem animae non est in genere substantiae, sed in solo Deo operatio est ejus substantia; unde Dei potentia, quae est operationis principium, est ipsa Dei essentia: quod non potest esse verum neque in anima, neque in alia creatura. — Secundo hoc etiam impossibile apparet in anima. Nam anima secundum suam essentiam est actus. Si ergo ipsa essentia animae esset immediatum operationis principium, semper habens animam, actu haberet opera vitae, sicut semper habens animam actu est vivum. Non enim, in quantum est forma, est

Wesen und Wirklichkeit oder Thätigkeit identisch sind, bei der Creatur aber beides auseinanderfällt, eine Lehre, welche auf der Verwechslung des idealen und realen Wesens beruht. Denn bei dem Menschen ist allerdings die Menschheit (humanitas) nicht im Individuum (z. B. Socrates) erschöpft; aber daraus folgt weder eine Zusammensetzung zwischen dem Allgemeinen und Individualen, noch eine reale Unterschiedenheit, weil der Allgemeinbegriff nicht an sich, sondern nur in dem, worauf er sich bezieht, Realität hat. Daher ist Gott nicht seine Gottheit, so daß beides identisch wäre; Gott wäre so nur der Allgemeinbegriff. Auch ist er nicht actus purus, d. h. reine, potenzlose Wirklichkeit oder Thätigkeit; denn hier wird die Wirklichkeit und Thätigkeit, wie das reale Vermögen und das begriffliche Wesen identificirt. Nur den Schein von Wahrheit haben diese Bestimmungen, nämlich, daß Gott nur Einer ist und sich nicht entwickelt. Bei dem Menschen aber entsteht durch diese Lehre der Widerspruch, daß das Selbstbewußtsein, die Freiheit und Persönlichkeit nicht zu seinem Wesen gehören, sondern nur hinzukommende Accidenzen sind.

Wenn wir also aus der freithätigen Aeußerung auf einen freithätigen Grund mit Recht zurückschließen und beides für untrennbar halten, so unterscheiden wir den Menschen von allen jenen Wesen, die unfrei und unpersönlich sind, und wir schließen alle persönlichen oder geistigen Wesen unter eine Klasse von Wesen zusammen. Es gibt ein absolut persönliches oder geistiges Wesen, und viele körperlose und mit Körpern bekleidete relativ persönliche oder relativ geistige Wesen, ohne darum den wesentlichen Unterschied zwischen Gott und Creaturgeistern aufzuheben.

272. Gott verhält sich aber zu dem Endlichen, wie das Urbild zu den Abbildern und Nachbildern. Das Urbildliche läßt sich nicht wiederholen, sondern nur in einer Vielheit darstellen und nachbilden. Demgemäß sind die endlichen Geister gottverwandt oder gottebenbildlich. Dadurch erklärt sich das Wort des heiligen Paulus[1]), daß wir vom göttlichen Geschlechte sind, wodurch abermals die Worte, die Gott bei

---

actus ordinatus ad ulteriorem actum, sed est ultimus terminus generationis. Unde quod sit in potentia adhuc ad alium actum, hoc non competit ei secundum suam essentiam, in quantum est forma, sed secundum suam potentiam; et sic ipsa anima, secundum quod subest suae potentiae, dicitur actus primus, ordinatus ad actum secundum. Invenitur autem habens animam non semper esse in actu operum vitae. Unde etiam in definitione animae dicitur, quod est actus corporis potentia vitam habentis, quae tamen potentia non abjicit animam. Relinquitur ergo, quod essentia animae non est ejus potentia; nihil enim est in potentia secundum actum, in quantum est actus.

1) Act. 17, 28: In ipso enim vivimus et movemur et sumus; sicut et quidam vestrorum Poetarum dixerunt: Ipsius enim et genus sumus.

der Menschenschöpfung gesprochen, nämlich diese (Gen. 1, 26.): Laßt uns den Menschen machen zu unserem Bilde und Gleichnisse, näher bestimmt werden.

Aus dieser Verwandtschaft mit Gott folgt aber, daß der Creaturgeist ein anderes Verhältniß zu Gott habe, als die vernunftlosen Wesen, welche ihren Schöpfer nicht zu erkennen vermögen, daß er auch eine besondere Aufgabe, die mit dieser Begabung zusammenhängt, zu realisiren habe. Diese Aufgabe kann nur die sein, Gott aus freier Liebe zu verherrlichen und mit ihm in persönliche Lebensgemeinschaft zu treten. Dieses ist aber die religiöse Aufgabe.

Aus dem Wesen der Persönlichkeit folgt nämlich ein doppeltes; erstens, daß die endlichen Geister fortdauern, individual unzerstörbar oder unsterblich sind, und zweitens, daß sie die Fähigkeit besitzen, Gott zu erkennen und zu lieben und mit ihm in Gemeinschaft zu treten. Da aber die Geistwesen außer Gott endlich und beschränkt sind, so folgt weiter, daß sie sich nur wahrhaft vollenden können, wenn sie Gott mit freier Liebe dienen und mit ihm in die religiöse Gemeinschaft treten.

II.

Von der religiösen Entwicklung.

§. 116.

273. Die religiöse Entwicklung ist nach der einen Seite nothwendig, nach der anderen frei; sie ist nothwendig, soweit die persönliche Entfaltung es ist. Denn da der Mensch ursprünglich nur der Anlage nach persönlich ist, aber durch die äußere Ansprache und Anregung und durch die spontane Kraft selbstbewußt und freithätig wird, so ist dieses ein nothwendiger Prozeß; aber das, was aus dieser Persönlichkeit hervorgeht, trägt das Zeichen der Freiheit an sich, weßhalb es sich in zweifacher Form, in harmonischer oder disharmonischer, darstellen kann.

Die Elemente aber dieser Persönlichkeit sind: 1. die natürliche oder Lebenskraft, welche sich zuerst und immer äußert, und die Grundlage für die übrigen Vermögen bildet; 2. die intellectuale oder Erkenntnißkraft, welche die Objecte darstellt, und wodurch der Mensch seiner selbst zunächst im Gegensatze zur Aussenwelt bewußt wird; 3. endlich die Willenskraft, welche die innerste Selbstfassung ist und selbsteigene und freie Producte im Innen und Aussen hervorruft. Als blose Triebkraft steht sie den zwei anderen Vermögen zur Seite; aber als freie Kraft faßt sie dieselben zusammen und geht darüber hinaus, so daß alle Kräfte unter ihrer Leitung zusammen wirken. In dieser

neuen Sphäre vermag aber die Persönlichkeit jede einzelne Kraft und alle zusammen besonders zu bestimmen und zu formen. Daher erklärt sich die Steigerung im Erkennen und im Wollen, in der Innen- und Aussenthätigkeit.

Nicht im Beginne erkennt der Mensch seine Aufgabe, sondern erst, wenn er den großen Zusammenhang zwischen der absoluten und relativen Persönlichkeit ahnt oder einsieht, wenn er als freies Wesen seinen Willen durch einen anderen beschränkt und bestimmt weiß. Der Mensch hat nicht blos eine gottebenbildliche Natur, sondern er hat auch ein natürliches Bewußtsein, daß er zur Religion, zur freien Gemeinschaft mit Gott geschaffen sei, und nur durch Hingabe an Gott seine Seligkeit finden könne[1]).

Wie der Mensch sich in seinem ganzen Sein beschränkt und endlich sieht, so sieht er sich nach Aussen durch eben so Endliches beschränkt und doch zugleich ergänzt, soferne er nur an der Aussenwelt und durch das belehrende Wort des Mitmenschen zum Selbstbewußtsein und zur Freiheit gelangt. Aber alles Endliche setzt er dem Unendlichen, alles Relative dem Absoluten, wie das Bedingte und Abhängige dem Unbedingten und Unabhängigen entgegen. So begreift er sich nicht abstract, als Monade, losgerissen von dem gesammten Realsysteme, sondern concret und verflochten in das Ganze des Realen.

274. Dieses Verflochtensein in das gesammte All der Wesen bringt den Menschen zum Bewußtsein seiner persönlichen Bestimmung; er kann nicht die Aufgabe haben, wie die unpersönlichen Wesen durch die natürlichen Gesetze der Anziehung und Abstoßung, der Verbindung und Trennung, der Vermehrung und Verminderung eine Einheit zu

[1]) Lactant. epitome c. 34: Ad justitiam nasci homines non modo literae sacrae docent, verum etiam idem ipsi philosophi nonnunquam fatentur, Cicero sic ait: Sed omnium, quae in doctorum hominum disputatione versantur, nihil est profecto praestabilius, quam plane intelligi, nos ad justitiam esse natos. Et hoc verissimum. Nec enim ad scelus nascimur, cum simus animal sociale atque commune. Ferae ad saevitiam gignuntur. Aliter enim nequeunt, quam praeda et sanguine victitare. Eadem tamen, etsi ultima fames urgeat, nihilominus generis sui animalibus parcunt. Idem faciunt et aves, quas aliorum visceribus pasci necesse est. Quanto magis hominem, qui cum homine et commercio linguae et communione sensus copulatus est, parcere homini oportet eumque diligere. Haec est enim justitia. Sed quoniam soli homini sapientia data est, ut Deum intelligat et haec sola hominis mutorumque distantia est, duobus officiis obstricta est ipsa justitia. Unum Deo debet ut patri, alterum homini velut fratri. Ab eodem enim Deo geniti sumus. Merito ergo ac recte dictum est, sapientiam esse divinarum et humanarum rerum scientiam. Oportet enim scire nos, quid Deo, quid homini debeamus: Deo scilicet religionem, homini caritatem. Sed illud superius sapientiae, hoc posterioris virtutis est, et utrumque justitia comprehendit.

bilden, sondern an die Stelle blind wirkender Kräfte, wodurch das System als ein ganzes erhalten wird, hat die freie Verbindung und Hingabe, die persönliche Vermittlung und Erfüllung zu treten.

Ohne diese persönliche Einheit besteht keine wahre Vollendung; denn die drei persönlich gewordenen Kräfte sollen eine innere Einheit und einen Zusammenschluß bilden. Nur in dem Willen, der sich selbst bezwingt und hingibt, ist aber diese Einigung möglich; diese Selbsthingabe und Concentration ist die persönliche Liebe, das persönliche Leben, eine Frucht der Persönlichkeit. Wie die Blume nur vollkommen ist, wenn sie sich zusammenschließt und eine Frucht erzeugt, so kann der persönliche Wille nur in der persönlichen Liebe und Concentration vollkommen sein. Aber diese Concentration und Selbstvollendung ist ohne höheren Einfluß nicht möglich; gerade so, wie die Blume nicht aus sich allein, von Luft und Licht abgeschnitten, eine Frucht erzeugt. Die endliche Persönlichkeit hat an der absoluten nicht nur das Object, dem sie sich weihen soll, sondern auch in ihrer Herablassung das Mittel, wodurch sie sich vollenden soll und kann. Durch diese persönliche Liebe erfüllt sich die geistige Creatur und erzeugt ihre Vollkommenheit und Vollendung; dadurch entsteht über dem natürlichen ein freies und persönliches System, dessen Mittelpunkt Gott bildet.

Geht daher die persönliche Entwicklung nicht bis zu dieser Selbstveräußerung und Verinnerung fort, so entsteht keine wahre Vollendung. Kunst und Wissenschaft sind von der Persönlichkeit gesetzte, aber sie nicht erfüllende Formen; nur im religiösen Rapporte, in der Selbstzusammenschließung und Selbsthingabe der Persönlichkeit wird diese selbst ergriffen und gebildet und belebt. Der geistige Verkehr begründet ein geistiges Reich, eine civitas divina, und ohne Hinblick auf diesen Gottesstaat vermag keine irdische Societät zu bestehen.

Diese freie oder persönliche Hingabe an Gott, welche wir Religion nennen, ist ohne den Glauben an Gott und eine ewige Vorsehung und Vergeltung nicht möglich; sie allein ruht auf sich und stützt die Gesellschaftsordnung [1]), welche ohne Religion nicht bestehen kann, obschon sie nicht Religion ist.

---

[1]) Lactant. de ira Dei c. 8: Multum refrenat homines conscientia, si credamus, nos in conspectu Dei vivere; si non tantum, quae gerimus, videri desuper, sed etiam, quae cogitamus aut loquimur, audiri a Deo putemus. At enim prodest id credere, ut quidam putant, non veritatis gratia, sed utilitate; quoniam leges conscientiam punire non possunt, nisi aliquis desuper terror impendeat ad cohibenda peccata. Falsa est igitur omnis religio et divinitas nulla est. Sed a viris prudentibus universa conficta sunt, quo rectius innocentiusque vivatur.

III.

Von der religiösen Harmonie.

§. 117.

275. Der natürliche Drang führt den Menschen mit Nothwendigkeit zur Persönlichkeit; aber die freie Persönlichkeit hat sich selbst zu vollenden und sich in Harmonie mit der objectiven Gesetzmäßigkeit zu entwickeln.

Es fragt sich hiebei um das Verhältniß des natürlichen Dranges zu der persönlichen Selbstbildung, inwieferne beides sich gegenseitig bedingt und begründet oder auch aufhebt und einen Zwiespalt setzt. Wir unterscheiden im persönlichen Geiste eine centrale oder wurzelhafte und eine peripherische oder abhängige Region, und nennen die erste die natürliche, substanziale, die zweite die freie oder persönliche. Die erste Region heißt nach der heiligen Schrift Bild, die zweite dagegen Gleichniß; denn die Väter verstanden vielfach die Worte, daß Gott den Menschen zu seinem Bilde und Gleichnisse geschaffen, auf die genannte Weise und zwar mit vollem Rechte, weil das Bild immerhin das Urbild darstellt, oder Bild bleibt, mag es dasselbe mehr oder weniger vollkommen repräsentiren. Die Grundzüge sind unzerstörbar; nur die abgeleiteten Züge können unähnlich sein. So entspricht die Aehnlichkeit dem nachbildlichen und freien Verhältnisse, welches das Grundbild in sich abformen kann oder nicht. Das Ganze, nach Centrum und Peripherie, ist daher entweder ein harmonisches oder disharmonisches Bild; aber die Harmonie oder Disharmonie in der Nachbildung wird zwischen den einzelnen Gliedern dieser Nachbildung und zwischen diesen und der Grundbildung sich herausstellen.

Nun fragt es sich, wie weit die Natur ihre Rechte geltend mache, und welche Macht die Persönlichkeit über sie besitze. Da die Natur die Grundlage für die Persönlichkeit ist, so ist sie in ihrem Gebiete stärker, als die persönliche Macht; denn im entgegengesetzten Falle müßte sie von letzterer zerstört werden können, was aber nicht der Fall ist. So befolgt der Mensch in der Sprache nothwendige Gesetze, welche er nicht umstoßen kann; er müßte denn zu sprechen und zu denken aufhören. Aber in der Wissenschaft und nachbildlichen Erkenntniß können diese Gesetze doch verkannt und umgestoßen werden. Ebenso verhält es sich mit der religiösen Entwicklung; die Natur enthält nothwendige Gesetze und sie sucht diese zur Geltung zu bringen mit absoluter Nothwendigkeit innerhalb ihrer Sphäre. Aber außerhalb derselben, in dem persönlichen Gebiete gibt sich die Natur nur mit relativer Macht kund, so daß sie hier von der Persönlichkeit zurückgedrängt werden kann.

Wer wüßte nichts von der wundervollen Gewalt des Gewissens? Es ist auf der einen Seite nothwendig, auf der anderen von der persönlichen Ausbildung bedingt. Es läßt sich verbilden und überwuchern, aber nicht absolut zum Schweigen bringen; sondern es erwacht um so mehr, je wahrer und tiefer die Erkenntniß wird. So ist die wahre Erkenntniß des lebendigen Gottes und der eigenen Persönlichkeit nebst ihrem Wechselrapporte so natürlich, daß sie bei dem körperlosen Geiste und bei vollendeter Erkenntnißanlage gar nicht irren kann; aber gleichwohl gibt es hierin in der Zeitentwicklung eine Verirrung, wie uns die Geschichte und die heilige Schrift (Röm. 1, 20.) bezeugt. Letztere aber erklärt zugleich, daß der Mensch hierin nicht schuldlos irre.

276. Auf dieses Grundverhältniß gründet sich aber das Gewissen, das Wissen und das diesem entsprechende Gefühl und Verhalten; es findet in den Grundzügen nicht ohne Verschulden ein Irrthum statt, weil die Natur mit relativer Nothwendigkeit die Grundwahrheiten lehrt. Auch selbst, wenn positive Gesetze, z. B. die Erlaubtheit oder Pflicht, Unschuldige zu tödten oder zu opfern[1]), vorschreiben sollten, findet noch immer derselbe Fall statt, weil kein positives Gesetz einem natürlichen widersprechen kann, obwohl hier das Gewissen durch die menschliche Autorität relativ zurückgedrängt wird.

Was von dem Gewissen, das gilt von der Religion, von der persönlichen Gemeinschaft mit Gott, im Ganzen und Großen; denn es begreift sich von selbst, daß die endliche, sich selbst nicht genügende Persönlichkeit sich zur absoluten hingezogen fühlt und daß sie die Pflicht einsieht, sich ihr frei hinzugeben oder zum freien Nachbilde zu gestalten und sich mit Gott zu erfüllen oder die eigene Dürftigkeit auszufüllen.

Besteht dieser religiöse Rapport nicht, so besteht im Menschen zunächst eine Nichtvollendung, soferne die verschiedenen Kräfte sich in der persönlichen Liebe zu Gott zusammenschließen und vereinigen sollen; sodann besteht in ihm ein Zwiespalt und zwar zwischen dem Erkennen und Wollen, indem die Vernunft unerbittlich das Gesetz ausspricht, dem das persönliche Wollen widerspricht, und sodann zwischen der persönlichen und natürlichen Sphäre, weil die Natur den Zug nach Gott hin zu realisiren sucht, den aber die Persönlichkeit nicht befriedigt; endlich wird dieser Zwiespalt auch gefühlt und es erzeugt sich Angst und Qual im Geiste. Im Gegentheile besteht eine innere und äußere Harmonie und das Bewußtsein und Gefühl dieser Harmonie.

---

[1]) Gen. 9, 6: Quicumque effuderit humanum sanguinem, fundetur sanguis illius; ad imaginem quippe Dei factus est homo. Nach dieser Stelle ist das Gesetz: Du sollst nicht tödten, ein Naturgesetz; aber die Autorität kann zur Strafe Schuldige tödten.

Betrachten wir daher die Vermögen des Menschen, so müssen wir schließen, daß er zur persönlichen Gemeinschaft mit Gott oder zur Religion berufen und unselig sei, wenn er frei die natürliche Neigung unterdrückt und verkehrt. Der Pantheismus, welcher überhaupt keine Persönlichkeit kennt, und der Rationalismus, welcher den Menschen für eine selbstgenügsame Monade ansieht, vernichten im Grunde die Religion, deren Wesen den negativen und rationalistischen Philosophen so unbekannt ist, als dem Blinden die Farben. Dieser Afterweisheit ist die wahre, christliche Weisheit Thorheit.

Drittes Kapitel.

Von den historischen Formen der Religion.

I.

Von der universalen Erscheinung der Religion.

§. 118.

277. Aus dem Wesen der göttlichen Providenz und der menschlichen Natur ergibt sich mit Nothwendigkeit, daß sich in der Geschichte die Wechselbeziehung zwischen der absoluten und relativen Persönlichkeit manifestire und verwirklicht finde. Dieses ist nun in der That der Fall; denn die Religion ist eine universale Erscheinung sowohl bei allen Völkern, als auch zu allen Zeiten.

Die historische Erscheinung der Religion bildet daher das einheitliche und objective Moment, dessen Gegenpole die göttliche Vorsehung, welche der endlichen Persönlichkeit entsprechende Mittel zur Selbstvollendung verliehen, und die geistigen Anlagen der relativen Persönlichkeit sind. Weil Jedermann ein Bedürfniß nach Religion hat, so müssen die Erscheinungen der Religion überall sich finden.

Betrachten wir daher die Geschichte, so finden wir kein Volk, so ungebildet oder gebildet es immer sein mag, welches ohne Religion, ohne innere und äußere Verehrung eines Wesens, wovon der Mensch sich abhängig fühlt, ohne eine Manifestation der Religion gewesen wäre. Bekannt ist der Ausspruch Cicero's: Nulla est geus tam barbara, quae non fateatur, esse aliquem Deum; adeo quidem, ut homines falsum Deum habere malint, quam nullum omnino. Man kann gegen dieses allgemeine Zeugniß der Geschichte nicht einwenden, daß nur äußere Furcht, nur Mangel an Bildung den Glauben und die Verehrung einer höheren Macht erzeugt habe; denn die Griechen und Römer haben, da sie auf dem Gipfelpunkte ihrer Bildung standen, den Glauben an ihre Götter nicht aufgegeben. Vielmehr suchte Rom

die Gottheiten aller Völker zu einem Pantheon zu vereinen. Der Atheismus, dem Einzelne in einer Zeit der Verbildung und Verwilderung sich ergaben, steht als Ausnahme da und zeugt nicht gegen die allgemeine Ueberzeugung der Völker.

278. Die polytheistischen und falschen Religionen bestätigen das allgemeine Bedürfniß des religiösen Rapportes; denn in der falschen Religion oder Gottesverehrung liegen dieselben Elemente, als in der wahren; nur ist die Beziehung eine unrichtige. Was nur dem Einen und lebendigen Gott gebührt, wird auf Viele in dem Wahne, daß es viele Götter gebe, übergetragen; was aber die Religion charakterisirt, der Glaube, daß Gott höher stehe, helfen könne und wolle, daß man ihn zum Freunde haben müsse, und die entsprechende Gottesverehrung, findet sich auch bei den polytheistischen Religionen. Erst der idealistischen und materialistischen Wissenschaft, der atheistischen und pantheistischen Weltanschauung ist es beigekommen, alle Religion als Gottesverehrung zu leugnen und nur als phantastischen Ausdruck für etwas Anderes, nämlich für die Abhängigkeit von einer blinden Macht, von der Natur, zu halten. So lehrt Feuerbach[1]: „In der That hat sich auch der Theismus, die Theologie, der Gottesglauben, bei uns so mit der Religion identificirt, daß keinen Gott, kein theologisches Wesen und keine Religion haben für eins gilt. Aber hier handelt es sich eben von den ursprünglichen Elementen der Religion. Der Theismus, die Theologie ist es gerade, die den Menschen aus dem Zusammenhange mit der Welt herausgerissen, isolirt, zu einem hochmüthigen, über die Natur sich erhebenden Ich und Wesen gemacht hat. Und erst auf diesem Standpunkte identificirt sich die Religion mit der Theologie, mit dem Glauben an ein außer- und übernatürliches Wesen als das wahre, das göttliche Wesen. Ursprünglich drückt aber die Religion gar nichts aus, als das Gefühl des Menschen von seinem Zusammenhang, seinem Einssein mit der Natur oder Welt. — Die Religion ist ursprünglich nichts Apartes, vom menschlichen Wesen Unterschiednes. Erst im Verlauf, erst in der späten Entwicklung wird sie etwas Apartes, tritt sie mit besonderen Prätensionen auf. Und nur gegen diese arrogante, hochmüthige geistliche Religion, die eben deßwegen auch einen besonderen officiellen Stand zu ihrem Vertreter hat, ziehe ich zu Felde. Ich selbst, ob ich gleich Atheist bin, bekenne mich offen zur Religion in dem angegebenen Sinne, zur Naturreligion. Ich hasse den Idealismus, der den Menschen aus der Natur herausreißt."

Historisch unbegründet ist die Ansicht, daß man sich die Götter als Personificationen von Naturkräften dachte; denn unpersönliche

[1] Werke, B. 8. S. 43.

Objecte, denen man keinen Einfluß auf den Menschen zuschreibt, werden nicht verehrt. Es müßten also diese Kräfte nur als Naturkräfte betrachtet worden sein, aber so fällt die Verehrung und persönliche Hingabe, das Wesen der Religion, hinweg. Es könnte demnach die Naturlehre von der Religionslehre dem Wesen nach nicht unterschieden sein. Eine solche aberwitzige Lehre predigt L. Feuerbach, wornach der noch unwissende Mensch sich selbst vergegenständliche und anbete, während der wissende mit der wahren Erkenntniß auch jene Religion fallen lasse. „Wenn aber die Religion — sagt er[1]) —, das Bewußtsein Gottes, als das Selbstbewußtsein des Menschen bezeichnet wird, so ist dieß nicht so zu verstehen, als wäre der religiöse Mensch sich direct bewußt, daß sein Bewußtsein von Gott das Selbstbewußtsein seines Wesens ist, denn der Mangel dieses Bewußtseins begründet eben das eigenthümliche Wesen der Religion. Um diesen Mißverstand zu beseitigen, ist es besser zu sagen, die Religion ist das erste und zwar indirecte Selbstbewußtsein des Menschen. Die Religion geht daher überall der Philosophie voran, wie in der Geschichte der Menschheit, so auch in der Geschichte der Einzelnen. Der Mensch verlegt sein Wesen zuerst außer sich, ehe er es in sich findet. Das eigne Wesen ist ihm zuerst als ein andres Wesen Gegenstand. Die Religion ist das kindliche Wesen der Menschheit; aber das Kind sieht sein Wesen, den Menschen außer sich, — als Kind ist der Mensch sich als ein andrer Mensch Gegenstand. Der geschichtliche Fortgang in den Religionen besteht deßwegen darin, daß das, was der frühern Religion für etwas Objectives galt, jetzt als etwas Subjectives, d. h. was als Gott angeschaut und angebetet wurde, jetzt als etwas Menschliches erkannt wird. Die frühere Religion ist der spätere Götzendienst: der Mensch hat sein eignes Wesen angebetet. Der Mensch hat sich vergegenständlicht, aber den Gegenstand nicht als sein Wesen erkannt; die spätere Religion thut diesen Schritt; jeder Fortschritt in der Religion ist daher eine tiefere Selbsterkenntniß." —

II.

Von dem wesentlichen Inhalte der Religion.

§. 119.

279. Historisch ist die Religion verwirklicht in dem Heidenthume, im Judenthume und im Christenthume, und es fragt sich, wenn wir die unterscheidenden Merkmale in diesen Formen hinwegnehmen, welche

---

1) Wesen des Christenthums, W. 7. S. 39.

Bestandtheile als wesentliche noch zurückbleiben; oder ob sich dieselben nicht aus dem Begriffe der Religion ableiten lassen.

Bei allen Völkern finden wir eine innere und äußere, eine private und öffentliche Gottesverehrung, einen bestimmten Cultus, der sich nach dem Glauben richtet, und daher eine sichtbare Gesellschaft, welche für die religiösen Bedürfnisse sorgt, einen Priesterstand. Durch den Cultus, der ein innerer und äußerer ist, sucht sich der Mensch mit der göttlichen Macht, von der er sich abhängig fühlt und von der er Hilfe erwartet, in Verbindung zu setzen. Die innere und äußere Gottesverehrung bildet überall den Mittelpunkt; ihr liegt der Glaube zu Grunde, und die leitende Gesellschaft des religiösen Cultes ist die nothwendige Folge davon, wie das religiöse Leben mit Nothwendigkeit aus dem religiösen Glauben sich herleitet.

280. Die Persönlichkeit und ihre Beziehungen nach Aussen sind der Boden, worauf sich diese religiösen Elemente auferbauen und woraus sie sich herleiten. Da sich die endliche Persönlichkeit nicht selbst genügt, so bedarf sie der Erfüllung von der absoluten und somit einer entsprechenden objectiven Vermittlung.

Diese Zumittlung muß aber sowohl eine innere, als eine äußere sein, von Seite der aufnehmenden Person betrachtet, obwohl jede Einwirkung, soferne sie von Aussen kommt, eine äußere ist. So genügt nicht eine nur innere Erleuchtung durch Gott, weil der Mensch nur durch das äußere, vernehmbare Wort zum Selbstbewußtsein gelangt, oder weil in dem vernehmbaren Worte sich die volle Intelligenz äußert.

Da ferner die gesammte Persönlichkeit nach allen Kräften und Vermögen in den religiösen Rapport aufgenommen werden muß, so genügt nicht der blose Unterricht und die Offenbarung von Seite Gottes, sondern der Mensch muß innerlich mit einer Kraft erfüllt und mit Gott in Verbindung gesetzt werden, und er muß sich nach seinem ganzen Wesen der absoluten Persönlichkeit unterordnen. Gott erscheint daher in der Religion, wie als Lehrer, so als Lebensspender und als Herr für die freie Creatur. Auch die zwei letzteren Beziehungen sind innerlich und äußerlich; der inneren Gnade entspricht die sacramentale als zugleich äußere. Namentlich vereinigt das Opfer, der Mittelpunkt des Gottesdienstes, alle zwei Beziehungen in sich, und enthält auch den Ausdruck der kirchlichen Gesellschaft, insoferne sich Priester und Volk als eine Societät, die den religiösen Rapport zu realisiren hat, darstellen.

Es muß daher in jeder Religion eine dreifache, innerlichäußere Vermittlung eines objectiven Verhältnisses geben, nämlich durch das Wort in dem Lehramte, durch die Heiligungsmittel in dem Priesteramte, und durch die äußere Leitung im königlichen Amte. Wäre die Religion

nur Lehre, so bedürfte man keiner weiteren Vermittlung, um religiös zu sein, als nur zu wissen, was Gott, und was die Creatur ist. Bis auf dieses Niveau reducirte die Afterweisheit die religiöse Aufgabe. Aber weil die Creatur nicht blos erkennt, sondern als ein endliches Wesen ein Bedürfniß nach Erfüllung von einer höheren Kraft hat, so muß sich das religiöse Leben als ein lebensvolles Verhältniß erzeugen. Weil aber jeder Mensch nur vollkommen bestimmt ist, wenn er mit anderen, also in einer Societät, als ein Glied mit anderen begriffen wird, so muß es eine religiöse Societät geben, worin der Mensch seine religiösen Bedürfnisse befriedigt.

281. Weil nun Jedermann ein Bedürfniß hat, mit Gott in ein lebensvolles Verhältniß zu treten, und weil dieses Bedürfniß nur durch eine beständige objective Vermittlung befriedigt werden kann, so muß vom ersten Menschen an bis zum letzten Sprößling des Geschlechtes das höhere, göttliche und objective Element Existenz und Wirklichkeit erlangen und Gott muß mit seinem Einflusse die ganze Weltgeschichte erfüllen. Daher muß es durch die ganze Universalgeschichte hindurch eine Körperschaft geben, welche den höheren Einfluß fortpflanzt und vermittelt und welche mit der, die ihn aufnimmt, die volle religiöse Gemeine bildet. Bei der falschen oder polytheistischen Religion läßt sich kein Zusammenhang der religiösen Elemente und Gemeine mit der göttlichen Vermittlung nachweisen.

Eine religiöse Societät ist daher ohne sichtbare Leitung nicht möglich, wie ohne Ueber- und Unterordnung keine Gesellschaft besteht. Den Mittelpunkt der Religion bildet aber die Vermittlung der göttlichen Gnade, wodurch das religiöse Leben begründet und erhalten wird. Der Unterricht ist das Mittel, um den Menschen über seine religiöse Aufgabe zu belehren.

Es lassen sich also aus dem Wesen der Religion dieselben Elemente ableiten, welche die historischen Religionen in sich verwirklicht darstellen. Nur der Atheismus, welcher keine absolute Persönlichkeit zugibt, und der Pantheismus, welcher nur eine einzige Substanz mit wechselnden Accidenzen annimmt, heben den religiösen Rapport im Grunde auf; der Polytheismus und Rationalismus zerstören die Religion, wenn sie ihre Prinzipien consequent durchbilden, weil ein sich selbst genügendes, ein göttliches Wesen offenbar keiner Hilfe und keiner Erfüllung, also keiner Religion bedarf. Auch der Mysticismus und Naturalismus sind insoferne im Widerspruche mit der Religion, als sie jede positive und äußere Vermittlung, also auch die persönliche der Religion aufheben und eine blos humanistische an ihre Stelle setzen.

III.

Von dem Wesen der christlichen Religion.

§. 120.

282. Unterscheidet man die einzelnen Religionen, so muß es unter ihnen eine absolute geben, und diese kann nur die christliche sein.

Ist der Mensch zur Gottähnlichkeit und daher zur ewigen Seligkeit, zur Vereinigung mit Gott, bestimmt, so folgt, daß es nur Eine Religion geben kann, ohne daß jedoch eine Stufenordnung ausgeschlossen ist. Daher kann es keine natürliche Religion in dem Sinne geben, in welchem es ein natürlich Gutes gibt; denn auch die primitive oder Naturreligion ist Religion, d. h. persönliche Vereinigung mit Gott durch Glaube, Hoffnung und Liebe, wie die positive, und kommt ohne Gnade Gottes und die persönliche Mitwirkung nicht zu Stande[1]). Die nur natürliche Liebe Gottes als des Schöpfers reicht zur Naturreligion nicht hin, sondern dazu gehört auch noch die persönliche Beziehung auf Gott als das höchste Gut oder als Belohner des Guten, wie der Völkerapostel sagt (Hebr. 11, 6.): daß der, welcher zu Gott gelangen will, glauben muß, daß er ist und die ihn Suchenden belohnt.

Die natürliche Religion ist die erste Stufe in der religiösen Entwicklung und daher keine abstracte oder blose Vernunft-, d. h. in der blosen Erkenntniß liegende Religion, obwohl sie unter gewissen Bedingungen durch die Vernunft erkannt und durch den von der Gnade unterstützten Willen vollzogen werden kann. Sie stützt sich wenigstens indirect auf die Uroffenbarung und ist wahr, wenn sie damit übereinstimmt. Aber als wahre Religion muß sie das Wesen derselben in sich realisirt enthalten, weßhalb sie in keiner nur natürlichen Gottesliebe bestehen kann.

Die positive Religion gründet sich direct und unmittelbar auf die nachfolgende Offenbarung Gottes und auf den damit gesetzten Rapport, und nach dieser Unterscheidung sagen wir, daß die christliche die höchste oder absolute Religion sei, weil Christus, der Gottmensch, ihr Urheber, und der durch ihn ermöglichte Realbezug der größtmögliche ist.

---

1) Monschein de fide divina, n. 119: Religio dividitur in naturalem et revelatam. Per naturalem intelligitur illa, quae in genere solum dictat, Deum esse colendum eaque facienda, quae jus naturale exigit, adeoque praeter lumen et legem naturae nihil involvit; cumque hoc lumen naturae se aliquo modo habeat instar locutionis divinae, ab aliquibus vocatur revelatio necessaria. Verum per religionem revelatam proprie intelligimus illam, quae lumini naturali superaddit lumen fidei et morum, quam quia Deus pro libitu suo potuit praescribere et revelare, haec revelatio dicitur libera, sive dein lumen fidei sit naturale sive supernaturale.

Darnach bestimmt sich das natürliche Moment in der Religion und die Natur- oder Urreligion als die erste Stufe der Religion, welche der Mensch nach der gewöhnlichen Veranstaltung sich selbst zueignen kann. In der positiven Religion ist die natürliche Religion als ein Moment mitgesetzt und enthalten, weßhalb sie von derselben abstrahirt werden kann und zur Grundlage für die positive Religion oder für das positive Moment in der positiven Religion dient.

283. Die Naturreligion steht aber der christlichen, wie das Anfängliche der Vollendung entgegen; die christliche Religion oder das positive Moment in derselben ist die höchste Stufe in dem religiösen Rapporte und somit die absolutpositive. Es folgt daraus, daß zwar die vorchristliche Religion wahr, aber noch nicht vollendet, und daß daher derselbe Mittler, welcher den religiösen Rapport beginnt, denselben auch zur Vollendung führt. Es ist eine und dieselbe Religion, weil ein und derselbe Mittler; aber die Stufen in der religiösen Entwicklung sind verschieden.

Damit ist der Unterschied der natürlichen und christlichen Religion ausgesprochen und der Weg angegeben, worauf man eine nähere Entwicklung nach der einen oder anderen Seite hin vornehmen kann. Der christliche Standpunkt hindert nicht, daß die Naturreligion, welche die Grundlage der christlichen bildet und damit innigst verwebt ist, erforscht und näher bestimmt werden kann; ja, derselbe befördert sogar diese Erkenntniß. Wir können, vom Christenthume zurückschauend, die historischen Erscheinungen der freilich ausgearteten Naturreligion besser verstehen, als die auf nichtchristlichem Boden Stehenden; wir begreifen, wie alle Völker einen Erlöser erwarteten, theils durch das Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit, theils durch mehr oder weniger entstellte Traditionen dazu geführt. Die Idee eines Mittlers liegt in jeder vorchristlichen Religion; obwohl die bestimmte Erkenntniß, wo und wie und wann die Welterlösung sich vollzieht, nur durch die Geschichte erworben werden kann.

Ist Christus das Urbild und der Welterlöser, so muß Jeder, der erlöst wird, durch ihn als Logos entweder vorbereitungsweise in der vorchristlichen oder wesenhaft und vollkommen durch ihn als Gottmenschen erlöst werden. Es muß daher auch Jedermann, welcher Zeit und welcher Nation er immer angehören mag, mit dem Logos, welcher jeden Menschen erleuchtet, und der unsichtbar Jedem nahe ist, um ihn zu sich emporzuziehen, und sodann mit Christus, dem incarnirten Logos, in Verbindung stehen, so daß er nur durch den Einen Mittler sein Heil wirken kann. Weil der Logos das Licht und das Leben der Menschen ist, so kann kein Mensch eine wahre Erkenntniß und ein wahres höheres Leben haben, es sei denn, daß er mit dem Logos und

mit Christus in Verbindung getreten. Weil aber der Logos selbst Gott ist, so ist eine dreifache Vermittlung zu denken; erstens jene, die zwischen Gott als Schöpfer und der Creatur als selbstiger Einheit besteht; zweitens jene, welche durch den Logos eingeleitet wird und sich auf die Religion bezieht; und drittens jene, welche der incarnirte Logos erzeugt. Hier erst ist die Vermittlung geschlossen und daher keine höhere Form mehr möglich. Sonach ist die christliche Religion die universale und absolute, die Weltreligion, so daß darüber keine höhere mehr möglich ist, wie die Naturreligion die erste Stufe in der religiösen Entwicklung bildet. Daher gibt es, wie nur Einen Gott und Einen Mittler, so auch nur Eine Wahrheit und Eine Religion, wie die teutsche Theologei Berthold's sehr schön sagt[1]): „Wie nur Ein Gott und Wahrheit, also ist von Gott hier nur Ein unvergänglicher wahrer Glaube in allen Zeiten von Anfang der Welt bis auf den jüngsten Tag, der nimmermehr fehlt in einem Buchstaben, noch im kleinsten Punkt. Ausgenommen, daß im neuen Gesetz der Glaube lautrer ausgeführt und vielleicht fürder noch klarer wird, denn er im alten Gesetz gewesen ist."

Zweites Glied.

Von dem subjectiven Momente des religiösen Rapportes.

§. 121.

284. Im objectiven Momente haben wir den religiösen Rapport in seinem Verhältnisse zu Gott und zur freien Creatur, sowie in der historischen Verwirklichung betrachtet. Jetzt aber haben wir die persönliche Verwirklichung des religiösen Prozesses selbst darzustellen, wodurch wir das eigentliche Wesen der Religion im Werden aufzeigen.

Auch hier unterscheiden wir ein objectives, theologisches Verhältniß, worin nämlich die Nothwendigkeit der göttlichen Gnade an sich und in Bezug auf die menschliche Freiheit und auf den religiösen Rapport dargelegt wird; sodann ein subjectives, weil darin der wirkliche Zustand des Menschen, nämlich die abnorme Willensrichtung, oder die Sünde an sich, in ihrer Beziehung zur religiösen Persönlichkeit und zur Freiheit besprochen wird; endlich ein einheitliches Moment, welches die Aufhebung des Bösen, die Rechtfertigung und die Heiligung nach den verschiedenen Bezügen behandelt.

Die Vollendung des religiösen Bezuges nach Innen und Aussen, nach dem einzelnen Individuum und dem Weltganzen, hat als Schlußentwicklung der dritte Theil nachzuweisen.

1) Erstes Kapitel, VIII. —

Erstes Kapitel.

Von der göttlichen Gnade.

I.

Von dem Wesen der Gnade.

§. 122.

285. Das Wesen der göttlichen Gnade ergibt sich aus der Bestimmung der Religion und aus der Betrachtung der endlichen Persönlichkeit.

Die Religion ist nämlich die persönliche Gemeinschaft mit Gott, und daher eine Vereinigung und ein Bund. Diese Gemeinschaft ist aber keine nur äußere, sondern eine innere, welche in der Selbsthingabe und Selbstmittheilung besteht. Theilt sich also Gott selbst mit, so heißt das, wodurch er sich mittheilt und mit sich vereinigt, Gnade und bestimmter — übernatürliche, heiligende, religiöse Gnade. Diese Gabe ist unverdient und das geheimnißvolle Band, wodurch Gott den endlichen Geist an sich zieht und sich mit ihm vereinigt.

Die Gnade kann man die geistige Lebensluft nennen; denn wie der Leib ohne die materiale Lebensluft stirbt, ebenso geht das persönlich-vollkommene Leben zu Grunde, wenn die geistige Lebensluft zurückgewiesen oder mißbraucht wird. Ohne den Lebensstrom, der von Gott ausgeht, ist ein religiöses Leben, eine innere gottinnige Gesinnung und ein entsprechendes Handeln, nicht möglich, weil nur Gott und zwar durch die Selbstmittheilung die Creatur erfüllen und beseligen kann.

286. Die gottebenbildliche Natur des Menschen, vermöge welcher er zur religiösen Gemeinschaft mit Gott bestimmt ist, reicht nämlich allein zur Begründung derselben nicht hin; denn sie gibt nur die Möglichkeit, sich mit Gott durch Liebe und Hingabe in Folge der Erkenntniß Gottes zu vereinigen; aber die Wirklichkeit kann nur durch den freien Willen, der von der göttlichen Gnade unterstützt ist, zu Stande kommen. Die Creatur ist endlich und beschränkt; also bedarf sie einer von Aussen kommenden Hilfe, um fortzubestehen. Denn nur, wenn sie absolut wäre, das Leben aus sich und in sich hätte, könnte sie, weil sich selbst genügend, auch des äußeren Einflusses entbehren. Daher bedarf sowohl die natürliche, als geistige Creatur zum Fortbestehen des erhaltenden Einflusses Gottes; diesen eignet sie sich nothwendig und auf natürliche Weise an.

Aber die geistige Creatur bedarf auch für die persönliche Vollendung eines entsprechenden Mittels, das es sich aber nur durch Freiheit und Selbsthingabe zu eigen macht. Ohne freie Selbsthingabe gibt es

keine Freundschaft und keine Selbstvollendung. Aber die natürliche Anlage reicht dazu nicht hin, sondern ist nur die Grundvoraussetzung. So bedarf auch das Auge des Lichtes, um zu sehen, obwohl es zum Sehen organisirt ist. Oder wie das Saatkorn, um zur Frucht zu erwachsen, des belebenden äußeren Einflusses bedarf, so reicht auch die gottebenbildliche Anlage zur religiösen Gemeinschaft nicht hin, obwohl sie die Grundvoraussetzung dazu ist.

287. Leugnet man die Nothwendigkeit der Gnade zur höheren Selbstvollendung, so muß man entweder die Nothwendigkeit der Selbstvollendung oder die Relativität des Menschen in Abrede stellen, wie denn der Rationalismus nur Humanitätspflichten kennt und den Menschen so verselbstständigt, daß er Gottes nicht bedarf. Hier kann also von einer Religion nicht die Rede sein; die freie Creatur wird wie eine absolute Persönlichkeit betrachtet.

Da die Gnade nur ein Mittel ist und Gott nur als Gehilfe der freien Creatur zur Seite steht, so ist damit weder die Freiheit, noch die Verdienstlichkeit der guten Gesinnung und des religiösen Werkes aufgehoben. Die Religion ist keine natürliche, sondern eine durch Mitwirkung mit der Gnade erzeugte höhere Form. Denn der Mensch kann zwar, wenn er einmal angeregt und zur selbsteigenen Entwicklung gebracht ist, aus eigener Kraft erkennen, wie andere rein natürliche Werke vollziehen. Aber weil die Religion kein nur äußeres Verhältniß ist, sondern die Persönlichkeit in ihrer innersten Formation betrifft, so kann sie auch durch die blose Persönlichkeit nicht erzeugt werden, sondern sie bedarf dazu der Gnade Gottes und ist insoferne nach dieser Seite übernatürlich. Es muß daher Gott selbst sich zur Creatur herablassen und sie durch seinen Einfluß erheben, bilden oder gestalten. Dieser Einfluß aber[1]), wodurch der Mensch zur Gemeinschaft mit Gott, zur Liebe Gottes, oder zur Religion geführt wird, heißt Gnade, so daß ihr Wesen und ihre Nothwendigkeit damit entwickelt ist.

II.

Von der Vielheit der Gnade.

§. 123.

288. Da Gott nur Einer, so kann auch die persönliche Gnade, wodurch er die religiöse Gemeinschaft begründen will, nur Eine sein, obwohl sie nach dem Objecte und nach dem Prozesse sich verschieden

[1]) I. Joan. 4, 13: *Ἐν τούτῳ γινώσκομεν, ὅτι ἐν αὐτῷ μένομεν, καὶ αὐτὸς ἐν ἡμῖν, ὅτι ἐκ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ δέδωκεν ἡμῖν.*

darstellen und gestalten kann. Diese, die Gemeinschaft bezweckende Gnade ist eine Selbstmittheilung und ein geistiger Einfluß, wodurch die endliche Persönlichkeit erhoben und gottförmig gemacht wird. Geht dieser Einfluß in der vollendeten Gemeinschaft von Christus aus, so wird die Persönlichkeit gott= und christoähnlich.

Daher ist diese Gnade kein bloses Wohlwollen und keine blose Zuneigung, ein Wille, der Jemanden Gutes will, sondern eine Zuneigung, welche zugleich wirksam sich äußert oder ein Mittel und eine Kraft überbringt. Sie ist eine unverdiente Gabe, weil der Mensch darauf kein Anrecht hat. Nicht blos der gefallene, sondern auch der nicht gefallene oder bereits erlöste Geist bedarf der Gnade, weil die persönliche Gemeinschaft mit Gott ohne beständige Bethätigung nicht möglich; nur mehr äußere Acte können entstehen oder vergehen. Die Erlösungsgnade (gratia medicinalis) unterscheidet sich von der nicht erlösenden Gnade, welche keineswegs mit der Gnade des Schöpfers identisch ist, weil man unter letzterer gewöhnlich die natürlichen Gaben versteht, dadurch, daß sie die kranke Persönlichkeit erhebt und stärkt und heilt, also eine besondere Kraft enthält, wodurch die Zerrüttung und der abnorme Zustand im Geiste aufgehoben wird.

289. Die persönliche Gnade ist verschieden, jenachdem sie auf einen äußeren oder inneren besonderen Act, auf einen Zustand oder auf eine immanente, bleibende oder vergängliche Form sich bezieht. Wenn der Mensch durch die Gnade zu einem gottwohlgefälligen Acte befähigt wird, so heißt sie actuale Gnade; habituale, wenn sie zu einem entsprechenden Zustande befähigt; sacramentale, wenn der Mensch eine höhere Formation, die absolut oder relativ bleibend ist, durch sie erlangt. Jeder Act setzt gleichfalls eine Form und einen Zustand; aber dieser ist entweder nicht bleibend oder nicht höher. Die im Menschen ausgegossene Liebe Gottes [1]) ist der Mittelpunkt des religiösen

---

[1]) S. Thomas s. c. gent. l. III. c. 150: Quia vero hoc, quod datur alicui absque suis meritis praecedentibus, gratis ei dicitur dari, quum divinum auxilium homini exhibitum omne meritum humanum praeveniat, consequitur, quod hoc auxilium homini gratis impendatur et ex hoc convenienter gratiae nomen acceperit; unde et Apostolus dicit: Si gratia, jam non ex operibus, alioquin gratia jam non est gratia (Rom. 11, 6.).

Est autem et alia ratio, propter quam praedictum Dei auxilium gratiae nomen accepit. Dicitur enim aliquis alicui esse gratus, quia est ei dilectus; unde et qui ab aliquo diligitur, dicitur gratiam ejus habere. Est autem de ratione dilectionis, ut diligens bonum velit ei quem diligit, et operetur; et quidem Deus bona vult et operatur circa omnem creaturam; ipsum enim esse creaturae et omnis ejus perfectio est a Deo volente et operante; unde dicitur: Diligis omnia, quae sunt et nihil odisti eorum, quae fecisti (Sap. 11, 25.). Sed specialis ratio divinae dilectionis ad illos consideratur, quibus auxilium praebet ad hoc, quod consequantur bonum, quod

Lebens; sie ist mit der Einwohnung Gottes verknüpft. Damit ist aber die religiöse Gemeinschaft prinzipiell bestehend; die höhere Formation des Menschen ist eine Folge davon, wenn die Liebe fortdauert. Die höhere Kraft befähigt zu einer entsprechenden Thätigkeit, und der gesetzte Zustand ist gleichsam die Frucht, wie die Mutter für äußere Acte der Religion. Die Liebesgemeinschaft ruht im Mittelpunkte, im Herzen, ruft aber auch Aeußerungen hervor, welche dieselbe Form im Innern steigern, bis die volle Aus- und Umgeburt vollzogen ist.

290. Außer dieser persönlichen Gnade gibt es noch andere, mehr äußere Gnadenerweise, welche nur mittelbar die Religion betreffen. Man nennt sie umsonst verliehene Gnaden; von der Art ist die Sprachengabe, die Gabe der Heilung u. s. w. Die rein natürliche Gnade bezieht sich auf die rein natürlichen Güter, Leben, Gesundheit, Talente u. s. w., und heißt nur beziehungsweise Gnade, soferne Alles, was von Gott stammt, Gnade ist, ohne daß es mittelbar oder unmittelbar auf die religiöse Gemeinschaft sich bezieht. Aber im ganzen Zusammenhange muß Alles auf das eine Ziel hinwirken, und daher ist es ebenso wissenschaftlich, als religiös, wenn man die ganze Leitung des Menschengeschlechtes durch Gott Gnade nennt. Die ganze, die Weltgeschichte leitende Vorsehung ist Gnade, insbesondere aber die Veranstaltung, daß die wahre Erkenntniß und die rechte Führung im religiösen Leben immer von Geschlecht zu Geschlecht fortbestehe, und daß daher Gott nicht blos innerlich jeden Menschen erleuchte und bewege, sondern auch, daß er ihn durch äußere Organe belehre und dem Endziele entgegenführe.

---

ordinem naturae eorum excedit, scilicet perfectam fruitionem, non alicujus boni creati, sed sui ipsius. Hoc igitur auxilium convenienter dicitur gratia, non solum, quia gratis datur, sed etiam, quia hoc auxilio homo speciali quadam praerogativa redditur Deo gratus; unde et Apostolus dicit: Praedestinavit nos in adoptionem filiorum ..., secundum propositum voluntatis suae, in laudem gloriae gratiae suae, in qua gratificavit nos in dilecto Filio suo (Ephes. 1, 5.).

Oportet autem hanc gratiam aliquid in homine gratificato esse, quasi quamdam formam et perfectionem ipsius.

Quod enim in aliquem finem dirigitur, oportet, quod habeat continuum ordinem in ipsum; nam movens continue mutat, quousque mobile per motum finem sortiatur. Quum igitur auxilio divinae gratiae homo dirigatur in ultimum finem, oportet, quod continue homo isto auxilio potiatur, quousque ad finem perveniat. Hoc autem non esset, si praedictum auxilium participaret homo secundum aliquem motum aut passionem, et non secundum aliquam formam manentem et quasi quiescentem in ipso; motus enim et passio talis non esset in homine, nisi quando actu converteretur in finem, quod non continue ab homine agitur, ut praecipue patet in dormientibus. Est ergo gratia gratum faciens aliqua forma et perfectio in homine manens, etiam quando non operatur.

III.

Von der Vermittlung der Gnade.

§. 124.

291. Die Vermittlung der Gnade ist eine doppelte, eine von Seite Gottes und eine von Seite des Menschen; denn es theilt sich Gott durch Herablassung der Creatur mit und erweist ihr, wie wir gesehen, vielfache Gnaden, welche die religiöse Gemeinschaft zum Mittelpunkte haben. Ebenso hat die freie Creatur diesen höheren Einfluß in sich aufzunehmen und sich zu vermitteln. Nur bei der höchsten Klasse von Gnaden, bei der sacramentalen, sind Mittelorgane, sichtbare Spender, nothwendig, während bei den rein oder grundpersönlichen Acten eine solche äußere Vermittlung nicht möglich ist, und letztere ohne die erstere keinen Werth und keine Bedeutung hat.

292. Hier wollen wir nur die in der Zeit sich vollziehende Grundvermittlung der göttlichen Gnade etwas näher betrachten. Glaube, Hoffnung und Liebe sind diese reinpersönlichen und religiösen Acte, welche mit der Gnade Gottes vollzogen werden[1]), die Einwohnung

---

[1]) S. Thomas l. c. c. 151: Ex praemissis autem manifestum fit, quod per auxilium gratiae divinae gratum facientis hoc homo consequitur, quod Deum diligat. Gratia enim gratum faciens est in homine divinae dilectionis effectus. Proprius autem divinae dilectionis effectus in homine esse videtur, quod Deum diligat; hoc enim est principium in intentione diligentis, ut a dilecto redametur; ad hoc enim praecipue studium diligentis tendit, ut ad sui amorem dilectum attrahat, et nisi hoc accidat, oportet dilectionem dissolvi. Ergo ex gratia gratum faciente hoc in homine consequitur, quod Deum diligat. —

Cap. 152: Ex hoc autem, quod divina gratia caritatem in nobis causat, necessarium est, quod etiam in nobis fides per gratiam causetur. Motus enim, quo per gratiam in ultimum finem dirigimur, est voluntarius, non violentus. Voluntarius autem motus in aliquid esse non potest, sisi sit cognitum. Oportet igitur, quod per gratiam in nobis cognitio ultimi finis praestituatur, ad hoc, quod voluntarie dirigamur in ipsum. Haec autem cognitio non potest esse secundum apertam visionem in statu isto. Oportet igitur, quod sit cognitio per fidem. —

Cap. 153: Ex eisdem etiam ostendi potest, quod oportet in nobis per gratiam spem futurae beatitudinis causari. Dilectionem, quae est ad alios, praevenit in homine ex dilectione hominis ad se ipsum, in quantum ad amicum aliquis se habet sicut ad se. Diligit autem aliquis seipsum, in quantum vult sibi bonum, sicut alium diligit, in quantum vult ei bonum. Oportet ergo, quod homo per hoc, quod circa proprium bonum afficitur, perducatur ad hoc, quod afficiatur circa bonum alterius. Per hoc igitur, quod aliquis ab alio sperat bonum, fit homini via, ut illum diligat, a quo bonum sperat secundum seipsum, quando diligens bonum ejus vult, etiam si nihil ei inde proveniat. Quum igitur per gratiam gratum facientem causetur in homine, quod Deum propter se diligat, consequens fuit, ut etiam per gratiam homo spem de Deo adipisceretur.

Gottes oder die persönliche Vereinigung mit ihm zur Folge haben und auch aus einer von Gott gewirkten Form, wie bei den Sacramenten, hervorgehen. Aber diese von Gott gewirkte Form, wie bei der Taufe, nützt der Persönlichkeit nur, wenn sie dieselbe subjectivirt oder in sich lebendig durch die persönliche Hingabe in dem höchsten Tugendleben erhält.

Es muß die ganze Persönlichkeit von Gott erfüllt werden und mit Gott in Gemeinschaft treten. Unterwirft die Persönlichkeit ihre Gesinnung und Erkenntniß dem sich offenbarenden Gott, so entsteht der Glaube; bezieht sie ihr ganzes Thun und Streben auf ihr Endziel, die höchste Gemeinschaft mit Gott, so entsteht die christliche Hoffnung, und die christliche Liebe entspringt, wenn die Creatur sich selbst und Alles, was ihr eignet, Gott hingibt und zum Opfer bringt.

Ohne diese drei Acte ist eine persönliche Gemeinschaft mit Gott nicht möglich; denn Gott muß als höchstes Wesen, als Herr und Erlöser, als Vater und Urleben erkannt und anerkannt, wie gehofft und geliebt werden. Ohne Betrachtung und Bewunderung der göttlichen Majestät, also ohne den Glauben, entsteht kein Verlangen und keine Liebe zu Gott, der sich persönlich dem Menschen einbilden und in ihm wohnen muß, soll das höhere Leben aus Gott entstehen und erhalten werden. In der Liebe ist die religiöse Gemeinschaft begründet; denn sie ist ein Wechselbezug, eine freie Hingabe und Freundschaft. Es ist der heilige Geist[1]), welcher in dem Herzen, das ihn aufnimmt,

[1]) S. Bonavent. breviloqu. p. V. c. 1: De gratia igitur, in quantum est donum divinitus datum, haec tenenda sunt, scilicet quod ipsa est donum, quod a Deo immediate donatur et infunditur. Etenim cum ipsa et in ipsa datur Spiritus sanctus, qui est donum increatum, optimum et perfectum, quod descendit a Patre luminum per Verbum incarnatum, secundum quod Joannes in Apocalypsi vidit fluvium splendidum ad modum crystalli procedere de sede Dei et agni. Ipsa nihilominus est donum, per quod anima efficitur sponsa Christi, filia Patris aeterni et templum Spiritus sancti; quod nullo modo fit nisi ex dignativa condescensione et condescensiva dignatione majestatis aeternae per donum gratiae suae. Ipsa denique est donum, quod animam purgat, illuminat et perficit, vivificat, reformat et stabilit, elevat, assimilat et Deo jungit ac per hoc acceptabilem facit; propter quod donum hujusmodi gratia gratum faciens recte dicitur et debuit appellari. — Et quoniam qui hoc habet, immediate ad Deum reducitur, sicut immediate ei conformatur; ideo donum illud immediate donatur a Deo, tanquam a principio influxivo, ut sicut immediate emanat a Deo Dei imago, sic immediate manat ab ipso Deo similitudo, quae est divinae imaginis perfectio deiformis; et ideo dicitur imago recreationis. Rursus, quoniam qui fruitur Deo, Deum habet, ideo cum gratia, quae sua deiformitate disponit ad Dei fruitionem, datur donum increatum, quod est Spiritus sanctus, quod qui habet, habet Deum. Et quoniam nullus Deum habet, quin ab ipso specialiter habeatur, nullus habet et habetur a Deo, quin ipsum praecipue et incomparabiliter diligat et diligatur ab eo, sicut sponsa a sponso, nullus sic diligitur, quin ad aeternam beatitudinis haereditatem adoptetur pro filio; hinc est, quod gratia gratum faciens facit animam templum Dei, sponsam Christi et filiam Patris aeterni.

wohnt, und die höchste Gemeinschaft zwischen Gott und der Creatur vollzieht, während die zwei anderen Personen mehr durch den heiligen Geist mit der freien Creatur vereinigt werden.

Die Liebe Gottes, der sich der Creatur mittheilt, entzündet diese zur Gegenliebe; sie ist ein gottförmiger und zur Gottähnlichkeit erhebender Einfluß. Indem der Mensch diesen Einfluß subjectivirt, in sich persönlich aufnimmt, entsteht die Gottähnlichkeit, die religiöse Gemeinschaft mit Gott, so daß in der christlichen Gottesliebe die religiöse Bethätigung ihren Mittelpunkt hat.

Zweites Kapitel.

Von dem Guten und Bösen.

I.

Von dem abnormen Zustande der menschlichen Natur.

§. 125.

293. Die freie Creatur kann sich gegen Gott nicht neutral verhalten, sondern muß sich entweder im gottfreundlichen, normalen, oder gottfeindlichen, abnormen, Zustande, in der Einheit oder in der Abkehr in Bezug auf Gott befinden.

Ist der Mensch zur Religion bestimmt und besteht diese in dem realen Rapporte zwischen Gott und der freien Creatur, so ist der normale Zustand der freien Persönlichkeit die Liebe Gottes und die damit verbundene persönliche Gemeinschaft. Herrscht die Liebe Gottes, so sind alle Vermögen, alle Kräfte und Triebe nur auf Ein Ziel im Grunde hingerichtet, obwohl sie verschiedene Functionen haben; oder sie stören und schwächen sich nicht, sondern bilden ein harmonisches Ganzes.

Wir unterscheiden nämlich im Geiste die Natur und die natürlichen Vermögen von der Persönlichkeit und den persönlichen Vermögen, welche zusammen die Eine Natur oder die Eine Persönlichkeit bilden und nur nach der Aeußerung und Entwicklung sich unterscheiden. So sind die Lebenskraft oder Phantasie, die Intelligenz und der Wille insoferne natürliche Kräfte, als sie mit Nothwendigkeit sich äußern; aber darüber erbaut sich die persönliche Bethätigung, welche im freien Willen ihren Mittelpunkt hat, und auf die drei Vermögen formend einwirkt. Der Wille, welcher sich selbst beherrscht und bestimmt, ist der Herr der ganzen Person, und er gebietet über die Phantasie und über die Intelligenz, so daß auch hier eine persönliche Formation

erzielt wird. Daraus erklärt sich das Gebot Christi (Matth. 22, 37.): „Du sollst den Herrn deinen Gott lieben aus deinem ganzen Herzen, und aus deiner ganzen Seele, und aus deiner ganzen Gesinnung (*διανοίᾳ σου*)." Damit sind alle Kräfte, Herz (Wille als Mittelpunkt), Seele als Lebenskraft oder Phantasie und Gesinnung oder Intelligenz, angegeben; und so ist das normale Verhalten des Menschen ausgedrückt.

Die Sinnlichkeit entsteht durch die Verbindung des Geistes mit dem Leibe, und sie eignet wesenhaft dem Leibe, accidental durch Einbildung dem Geiste im Menschen, woraus man sieht, daß die Sinnlichkeit, welche nach einem entsprechenden Objecte begehrt, nicht abnorm ist, sondern es nur wird, wenn die geistigen Kräfte, welche die Sinnlichkeit in sich aufnehmen, über das natürliche Maaß sich gegen die Persönlichkeit erheben und sie in das Sinnenleben herabziehen wollen.

294. Betrachten wir nun den Menschen, wie er existirt, so finden wir an ihm dreierlei Erscheinungen; nämlich eine verderbte Natur, eine zur Sünde geneigte Persönlichkeit, und endlich eine noch freie Kraft, das Gute und Böse zu thun und der sündhaften Neigung zu widerstehen. Es ist dieses ein abnormer und krankhafter, noch nicht fixirter und verhärteter Zustand.

Nicht die Sinnlichkeit an sich und die sinnliche Neigung ist abnorm und verkehrt, sondern der Drang und Trieb zum Bösen, die Neigung zur Sünde, welche nicht von einer gesunden Natur stammen kann. Gehen diese Triebe und Neigungen dem persönlichen Willen voran, so weisen sie offenbar auf eine verderbte Natur, auf ein Naturverderben und auf eine Natursünde hin. Die Geschichte und die eigene Erfahrung bestätigt es, daß der Mensch sich in einem krankhaften Zustande befinde, und daher ist es eine Grundlehre sowohl der natürlichen, als der positiven Religion [1]), daß der Mensch von Natur und Geburt aus zum Bösen geneigt und mit Fluch beladen sei. Weil die Hinneigung zum Bösen nicht von der eigenen Persönlichkeit verursacht, vielmehr vor dem Erwachen der Persönlichkeit schon vorhanden ist, so ist sie angeboren oder angeerbt, an der Natur als Accidenz haftend, so daß man von einem Naturverderben, Erbverderben, Erbübel mit

---

[1]) Gen. 8, 21: Sensus enim et cogitatio humani cordis in malum prona sunt ab adolescentia sua. — 1. Eph. 2, 3: *καὶ ἦμεν τέκνα φύσει ὀργῆς, ὡς καὶ οἱ λοιποί.* — Und der heidnische Dichter ruft aus: Nitimur in vetitum cupimusque negata. — Perrone mit Andern dagegen lehrt, daß wir mit keiner activen Neigung zur Sünde geboren werden, dem Tridentinum direct widersprechend, wie der Schrift; comp. theol. I. n. 263. und huldigt der absurden und verdammlichen Lehre, daß die Erbsünde die Natur nicht verwundete, weil nichts Natürliches verloren gehen kann. Vergleiche n. 124. 2. Anm. und 295. Anm.

Recht sprechen kann. In wie weit dieses Erbübel Sünde ist oder nicht ist, wird später dargelegt werden.

Betrachten wir aber sodann die menschliche Persönlichkeit, so ist der persönliche Wille höchst wandelbar, bald dem Bösen, bald dem Guten ergeben, und selbst, wenn er das Gute einsieht und will, oft nicht so kräftig, um es ins Werk zu setzen, indem er sich von der entgegengesetzten Neigung abbringen läßt. Die Intelligenz selbst aber ist nicht blos schwach, sondern zum Irrthum sehr geneigt, indem die talentvollsten Geister Irrthümer für Wahrheiten ausgaben, welche minder begabte leicht als solche erkannten. Aber das Streben nach Wahrheit beweist, daß die Intelligenz noch immer Kraft genug besitze, das Wahre zu erkennen, gleichwie der persönliche Wille noch immer wahlfrei zwischen dem Guten und Bösen ist.

Der abnorme Zustand der menschlichen Natur manifestirt sich also deutlich in der verkehrten Neigung zur Sünde und zum Bösen; aber weder Krankheit, noch der Tod, weder eine sinnliche Neigung, noch die Schwäche der Intelligenz und des Willens beweisen dieses, weil diese Neigungen und Triebe ohne Sünde vorhanden sein können[1]).

II.

Von dem Ursprunge der Sünde.

§. 126.

295. Besteht nun in den natürlichen Vermögen ein Trieb zum Bösen und ist der persönliche Wille selbst zwar wahlfrei, aber doch nicht ohne Neigung zum Bösen, der er oft unterliegt, so fragt es sich, wie diese Neigung und Hinkehr zum Bösen zu erklären.

Bezeichnen wir die Sünde und das Böse als Abkehr von Gott, so ist es klar, daß der persönliche Wille, welcher sich thatsächlich und frei von Gott abgekehrt, auch selbst das Böse verursacht habe; denn die Wahlfreiheit des persönlichen Willens in der Zeitentwicklung kann man ohne Negation der Persönlichkeit selbst nicht in Abrede stellen.

---

[1]) S. Thomas s. c. gent. IV. 52: Peccati originalis in humano genere probabiliter quaedam signa apparent. Quum enim Deus humanorum actuum sic curam gerat, ut bonis operibus praemium et malis poenam retribuat, ex ipsa poena possumus certificari de culpa. Patitur autem communiter humanum genus diversas poenas, et corporales et spirituales. Inter corporales potissima est mors, ad quam omnes aliae tendunt et ordinantur, scilicet fames, sitis et alia hujusmodi. Inter spirituales autem est potissima debilitas rationis, ex qua contingit, quod homo difficulter pervenit ad veri cognitionem, et de facili labitur in errorem, et appetitus bestiales omnino superare non potest, sed multoties obnubilatur ab eis.

Auch die Neigung zum Bösen, welche durch diese freie Abkehr im Willen entsteht, ist eine selbst und persönlich verursachte.

Was aber die der Persönlichkeit vorangehende Neigung zum Bösen anlangt, so kann sie nur ihren Grund haben, entweder in einer äußeren Ursache, einem Prinzipe, das auf den Menschen einwirkt, oder in der eigenen Natur. Das äußere Prinzip, welches diese Neigung hervorruft, kann entweder ein absolutes oder relatives, ein gutes oder böses sein; allein beides ist unmöglich. Ein gutes Prinzip könnte nur eine gute Neigung hervorrufen; aber ein absolut böses Prinzip gibt es nicht. Ein endlich böses Prinzip kann wohl zur Sünde versuchen und anleiten; aber keine Neigung dazu in die Natur verpflanzen, weil die Neigung nur von der Natur selbst stammt.

Wenn diese Neigung also nur aus der eigenen Natur hervorgeht, so gibt es nur drei Fälle; entweder hat der Schöpfer diese Neigung ihr eingepflanzt, nicht als eine absolute, sondern als eine relative, über welche der freie Wille obsiegen kann; oder sie ist ein nothwendiges Accidenz von der endlichen Natur, oder endlich die Natur ist durch einen freien endlichen Willen verderbt und krankhaft geworden. Der erste und zweite Fall ist ein unmöglicher, weil Gott der Urgute dem Geschöpfe nur einen Naturtrieb zu sich einpflanzen kann, weßhalb das Endliche an sich einen Drang zu Gott hat. Aber weil dieser Trieb kein absoluter ist, sondern von der Persönlichkeit umgebildet werden kann, so hat der freie Wille die Kraft, seiner Natur einen verkehrten Trieb einzupflanzen, ohne daß jedoch der natürliche Trieb zu Gott absolut ausgetilgt wird. Wenn er aber die Natur beschädigen kann, so kann diese beschädigte Natur, wenn sie fortgepflanzt wird, nur wieder mit diesem Triebe gegen Gott behaftet sein. Daher erklärt sich nur durch die Fortpflanzung der ursprünglich durch den freien Willen beschädigten Natur diese Neigung zum Bösen vor der persönlichen Thätigkeit.

Solange die Abkehr der Creatur von Gott besteht, ist die Erbsünde oder Ursünde vorhanden; versöhnt sich aber der Mensch mit Gott oder wird er mit ihm vereinigt, und diese Abkehr gehoben, so ist keine Sünde mehr vorhanden, obwohl noch die Neigung zur Sünde, der Widerspruch in den unteren Vermögen und Kräften vorhanden sein kann. Hier ist das Wesen gehoben, aber die Folgen und Erscheinungen bleiben noch, wie nach einer Krankheit, wenn die Ursache derselben entfernt ist, noch schlimme Folgen zurückbleiben können.

Nach dem heiligen Thomas könnte man nur einen Wahrscheinlichkeitsbeweis für das Erbverderben führen, was offenbar zu wenig ist. Indessen ist es gewiß, daß der Heide vor der positiven Offenbarung sich keine höchste Sicherheit hinsichtlich seiner ethischen Stellung

zu Gott verschaffen kann; daß aber die positive Offenbarung durch die Vernunfteinsicht, welche sich auf die eigene Erfahrung stützt, bestätigt wird. Indessen ist in dem Beweise für das Erbverderben gerade die Hauptsache übersehen, daß nämlich die Triebe, mögen sie niedere oder höhere heißen, nicht blos zum Sinnlichen, sondern zur Sünde, z. B. zum Neide, hinneigen und dem persönlichen Willen vorangehen. Diese Erscheinungen können nicht von Gott stammen, während jene nur sinnlichen Triebe in der Natur selbst gegründet sind, und Gott, wie die Schule lehrt, den Menschen mit derselben Sinnlichkeit hätte schaffen können [1]).

296. Die natürliche und persönliche Sünde erzeugt ein Schuldbewußtsein, welches keinem Volke mangelt; denn überall finden wir Gebet, Opfer und Tugendwerke als Mittel, um sich mit der beleidigten Gottheit zu versöhnen, so verkehrt und unrichtig die Begriffe von Gott bei einem Volke immer sein mochten.

Gegen dieses natürliche Zeugniß des ganzen Menschengeschlechtes müssen alle Gegenbeweise, von der Vernunft dagegen geführt, ohne Kraft bleiben. Man kann nicht sagen, Gott könne gar nicht beleidigt

---

[1]) S. Thomas s. c. gent. l. IV. c. 52: Posset tamen aliquis dicere hujusmodi defectus, tam corporales, quam spirituales, non esse poenales, sed naturales defectus ex necessitate materiae consequentes. Necesse est enim, corpus humanum, quum sit ex contrariis compositum, corruptibile esse et sensibilem appetitum in ea, quae sunt secundum sensum delectabilia, moveri, quae interdum sunt contraria rationi, et intellectum possibilem, quum sit in potentia ad omnia intelligibilia, nullum eorum habens in actu, sed ex sensibus natum ea acquirere, difficulter ad scientiam veritatis pertingere et de facili propter phantasmata a vero deviare.

Sed tamen, si quis recte consideret, *satis probabile* poterit aestimare, divina providentia supposita, quae singulis perfectionibus congrua perfectibilia coaptavit, quod Deus superiorem naturam inferiori ad hoc conjunxit, ut ei dominaretur, et si quod hujus dominii impedimentum ex defectu naturae contingeret, ejus speciali et supernaturali beneficio tolleretur. — Sic igitur secundum doctrinam fidei ponimus hominem a principio taliter esse institutum, quod, quamdiu ratio hominis Deo esset subjecta, et inferiores vires ei sine impedimento deservirent et corpus ab ejus subjectione impedire non posset per aliquod impedimentum corporale, Deo et sua gratia supplente, quod ad hoc perficiendum natura minus habebat; ratione autem aversa a Deo et inferiores vires a ratione repugnarent et corpus vitae, quae est per animam, contrarias passiones susciperet. Sic igitur hujusmodi defectus quamvis naturales homini videantur absolute, considerando humanam naturam ex parte ejus, quod est in ea inferius, tamen considerando divinam providentiam et dignitatem superioris partis humanae naturae, satis probabiliter probari potest hujusmodi defectus esse poenales; et sic colligi potest, humanum genus peccato aliquo originaliter esse infectum. — Jene Theologen, welche die Verwundung leugnen, beseitigen diese Stelle, vorgebend, daß dies von der jetzigen Weltordnung allein gelte, nicht wissend, daß sie damit den Pantheismus behaupten und lehren müssen, die Sehnsucht nach Gott und das Gefühl der Unseligkeit werde allein durch positive Einwirkung Gottes erzeugt.

werden, oder gegen ihn könne man nicht sündigen oder von ihm könne man nicht abfallen. Damit verkennt man das nothwendige Verhältniß, welches zwischen Gott und der Creatur besteht; denn ohne Gottes freie Herablassung kann die freie Creatur sich nicht wahrhaft vollenden. Wird aber dieser lebendige Rapport, den Gott im Menschen begründen und befestigen will, von demselben nicht ergriffen oder wird dagegen gehandelt, so muß sich die Creatur, statt in Gott zu confirmiren und zu conformiren, im eigenen Innern verwunden und depotenziren. Indem also die Creatur den göttlichen Rapport abweist oder nicht in sich hat, beleidigt sie nicht Gott an sich, sondern nur seinen wirksamen Willen, und bestraft sich selbst, indem sie den göttlichen Fluch auf sich ladet.

III.

Von dem Verhältnisse des Bösen zum Guten.

§. 127.

297. Das Verhältniß des Bösen zum Guten ergibt sich aus dem Wesen des Bösen. An sich betrachtet, kann nur Ein Wesen wahre und vollkommen harmonische Existenzweise haben, nämlich Gott; während alles Andere nur so weit, als es mit Gott übereinstimmt, eine entsprechende Formation hat. Es kann daher nur Ein Urgutes, aber kein Urböses geben.

Das Böse oder die Sünde, welche zunächst im freien Willen ihren Herd hat und von da aus sich als Folge ausbreitet und als Uebel erscheint, ist weder eine Substanz, noch ein pures Nichts, sondern ein wirklicher Zustand oder ein Accidenz, eine Form der geistigen Substanz. Da es aber auch wesentliche Accidenzen gibt, wie die Thätigkeit in Bezug auf die Substanz, so ist das Böse als ein nicht nothwendiges Accidenz, als eine zufällige Form an der geistigen Substanz zu betrachten.

Diese Form des Bösen kann aber im persönlichen Acte liegen, wodurch die That- oder persönlichen Sünden entstehen; oder in der Persönlichkeit selbst als Zustand, als Form und als ein gesetztes Verhältniß, welches so lange bleibt, als es nicht wieder durch einen Act aufgehoben wird; oder sie kann auch auf die Natur und die natürlichen Vermögen zurückwirken und sich als Sündenfolge und Sündenfluch, als Strafe, darstellen.

Seinem Wesen nach ist aber das Böse Trennung und Spaltung, Disharmonie und Widerspruch, und zwar zunächst gegen Gott, von dem der Natur- oder persönliche Wille abgekehrt ist; sodann in den natürlichen Kräften und Vermögen, sowie in den persönlichen Acten.

Sünde ist nach der Ableitung von Sondern Trennung und Zerstörung, falsche Einheit, wie nach der griechischen und lateinischen Ableitung (ἁμαρτάνειν, peccare) ein Fehlen und Verfehlen, ein Irren und Abirren, also der Mangel des geraden und richtigen Verhältnisses; oder sie ist Ungerechtigkeit (iniquitas) und Gesetzlosigkeit, Mangel an Ordnung (ἀνομία), Disharmonie[1]). Die Aufhebung des religiösen Rapportes führt zur Systemlosigkeit und Rebellion, zum Versinken und Verwesen, soweit es möglich ist.

Nach aristotelisch-scholastischer Bezeichnung ist die Sünde oder das Böse Beraubung (στέρησις, privatio)[2]), ein Nichtseinsollendes (μὴ ὄν), ein positives, inhärirendes und accidentales disharmonisches Verhältniß, also nicht ein Nichtseiendes (οὐκ ὄν), oder kein bloser Mangel, der überhaupt mit der Endlichkeit gegeben (malum metaphysicum) und in keiner Weise ein Uebel ist. Für den Menschen ist beispielshalber die Blindheit eine Beraubung, für die Pflanze aber keine.

Das Böse oder die Sünde ist aber nicht die Beraubung irgend eines Gutes, sondern die Aufhebung des religiösen Rapportes, der persönlichen Vollkommenheit und Vollendung der freien Creatur; nicht die Aufhebung eines natürlichen Gutes, einer accidentalen Vollkommenheit, so daß das Wesen unbeschädigt bleibt, sondern jenes Verhältnisses, welches sie allein beseligt und beglückt.

298. Das Gute und das Böse schließen sich daher in derselben Sphäre aus, indem das Eine das gerade Gegentheil von dem Anderen, das Eine das Harmonische und Zweckdienliche, das Andere das Disharmonische und Zweckwidrige ist. Aber das Gute hat einen weiteren Umfang, als das Böse[3]). Wenn nämlich das Böse Trennung und

---

[1]) 1. Joan. 3, 4: Πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν καὶ τὴν ἀνομίαν ποιεῖ· καὶ ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία. Vulg.: Omnis, qui facit peccatum, et iniquitatem facit, et peccatum est iniquitas.

[2]) Indessen hat die aristotelische Kategorie der στέρησις auch den Begriff des blosen Nichtseins, nicht den des Beraubtseins; so ist die Erzmasse nach Aristoteles in Bezug auf die Natur eine στέρησις. —

S. Thomas comp. theol, c. 114: Est igitur hic considerandum, quod sicut nomine boni intelligitur esse perfectum, ita nomine mali nihil aliud intelligitur, *quam privatio esse perfecti.* Quia vero privatio proprie accepta est ejus, quod natum est et quando natum est, et quomodo natum est haberi, manifestum est, quod ex hoc aliquid dicitur malum, quod caret perfectione, quam debet habere. Unde homo, si visu careat, malum est ei; non autem malum est lapidi, qui non est natus visum habere. 1. 2. qu. 82. a. 1. Ad 1. Peccatum originale non est privatio pura, sed est quidam habitus corruptus.

[3]) Ib c. 117: Habito igitur, quod malum est privatio perfectionis debitae, jam manifestum est, qualiter malum bonum corrumpit, inquantum scilicet est ejus privatio, sicut et coecitas dicitur corrumpere visum, quia est ipsa visus privatio. Nec tamen totum bonum corrumpit, quia supra dictum est, quod non solum forma

Disharmonie ist, so würde, wenn es allgemeines Prinzip wäre, alles Leben und alle Einheit hinwegfallen; es selbst aber könnte nicht bestehen, weil die Disharmonie doch etwas, was im Grunde geeint ist und die Disharmonie trägt, voraussetzt. Daher trägt die an sich gute Natur das Böse, als ein disharmonisches Accidenz; weil aber der tragende Grund und das Zwiespältige nur Ein Ganzes bilden, so heißt die ganze Wesenheit böse und disharmonisch.

Das Gute ist nach doppelter Rücksicht, als natürliches oder religiöses Gutes zu unterscheiden; das Böse ist zunächst das ethisch Böse oder Sündhafte, sodann aber auch, insoferne die Natur inficirt wird, das Ueble und Zweckwidrige, wie die Krankheit. Das ethisch Böse hebt in demselben Individuum das ethisch Gute auf, vernichtet aber weder die ganze Natur, noch vermag hinwiederum das ethisch Gute das Uebel sogleich oder in diesem Zeitleben zu heben. Daher besteht zwischen dem Guten und Bösen kein nur gradualer Unterschied, so daß dieser Gegensatz für die Entwicklung nothwendig wäre. Das Böse ist weder für das Sein als Gegensatz nothwendig, noch ist es die Aufhebung der Unmittelbarkeit, des Unschuldszustandes, und die Entzweiung, welche zur Entwicklung, zum Selbstbewußtwerden, nothwendig sein soll, der Hegel'sche Sündenfall.

An die Stelle des emanenten Dualismus, des guten und bösen absoluten Prinzipes, setzte man einen immanenten, indem man in Gott eine doppelte, sich gegenseitig beschränkende, eine finstere und lichte, eine bittere und süße Qualität annimmt, so daß, wenn das eine Prinzip nicht gebunden wird, das Böse als Uebergewicht über das andere hervortritt. J. Böhme, der diesen Dualismus aufstellte, lehrt

---

est bonum, sed etiam potentia ad formam, quae quidem potentia est subjectum privationis, sicut et formae. Unde oportet, quod subjectum mali sit bonum, non quidem quod est oppositum malo, sed quod est potentia ad ipsum. Ex quo etiam patet, quod non quodlibet bonum potest esse subjectum mali, sed solum bonum, quod est in potentia respectu alicujus perfectionis, qua potest privari. Patet etiam ex hoc, quod non potest esse aliquid, quod sit essentialiter malum, cum semper oporteat malum in alio subjecto bono fundari, ac per hoc nihil potest esse summe malum, sicut est summe bonum, quod est essentialiter bonum.

Secundum idem etiam patet, quod malum non potest esse desideratum, nec aliquid agere, nisi virtute boni adjuncti. Desiderabile enim est perfectio et finis. Principium autem actionis est forma, quia vero uni perfectioni vel formae adjungitur privatio alterius perfectionis aut formae, contingit per accidens, quod privatio seu malum desideratur et est alicujus actionis principium, non in quantum est malum, sed propter bonum adjunctum, sicut musicus aedificat non in quantum musicus, sed in quantum domificator. Ex quo etiam patet, quod impossibile est malum esse primum principium, eo quod principium per accidens est posterius eo, quod est per se.

darüber Folgendes[1]): „Es ist in Gott wohl kein Unterschied; allein wenn man forschet, wovon Böses oder Gutes komme, muß man's wissen, was da sei der erste und urkundliche Quell des Zorns, und dann auch der Liebe, weil sie beide aus Einem Urkunde sind, aus Einer Mutter, und sind Ein Ding. So muß man auf kreatürliche Art reden, als nähme es einen Anfang, auf daß es zur Erkenntniß gebracht werde. — Denn man kann nicht sagen, daß in Gott sei Feuer, Bitter oder Herbe, viel weniger Luft, Wasser oder Erde; allein man siehet, daß es daraus worden ist. Man kann auch nicht sagen, daß in Gott sei Tod oder höllisch Feuer, oder Traurigkeit; allein man weiß, daß es daraus ist worden. Denn Gott hat keine Teufel aus sich gemacht, sondern Engel, in seiner Freude zu leben, zu seiner Freude. Man siehet aber, daß sie Teufel sind worden und dazu Gottes Feinde. So muß man forschen den Quell der Ursachen, was prima materia ist zur Bosheit, und dasselbe in Urkund Gottes sowohl, als in Kreaturen. Denn das ist im Urkund Alles Ein Ding, es ist Alles aus Gott, aus seinem Wesen nach der Dreiheit gemacht, wie er ist einig im Wesen und dreifältig in Personen." — Auch Schelling legt dieselben Prinzipien seiner Lehre von Gott und der Creatur zu Grunde und sucht einen realen Grund, etwas Positives, woraus das Böse, veranlaßt durch den Willen, stamme[2]).

Die Entwicklung des Bösen ist verschieden nach dem Objecte; aber hier ist die Beziehung auf Gott die erste und maßgebende. Nach dem subjectiven Verhalten wird der göttliche Einfluß entweder ganz abgewiesen oder nur seine Wirkung geschwächt. Im ersteren Falle heißt die Sünde tödtlich, im letzteren läßlich[3]).

---

[1]) Die drei Prinzipien, I. Kapitel, n. 4 und 5.

[2]) In der Abhandlung über die menschliche Freiheit, philos. Schriften, B. I. S. 397—511. Auch die neu-schelling'sche Lehre ist dem Wesen nach dieselbe in diesem Punkte geblieben. Vergleiche Erdmann, Geschichte der neueren Philosophie, III. B. zweite Abtheilung, S. 527.

[3]) S. Thomas, s. c. gent. l. III. c. 143: Dupliciter contingit peccare: uno modo sic, quod totaliter intentio mentis avertatur ab ordine ad Deum, qui est ultimus finis bonorum, et hoc est peccatum mortale; alio modo sic, quod, manente ordine humanae mentis ad ultimum finem, impedimentum aliquod afferatur, quo retardatur, ne libere tendat in finem, et hoc dicitur peccatum veniale. Si ergo secundum differentiam peccatorum oportet esse differentiam poenarum, consequens est, quod ille, qui mortaliter peccat, sit puniendus sic, quod excidat ab hominis fine; qui autem peccat venialiter, non ita, quod excidat, sed ita, quod retardetur aut difficultatem patiatur in adipiscendo finem; sic enim justitiae servatur aequalitas, ut, quomodo homo peccando voluntarie a fine se divertit, ita poenaliter contra suam voluntatem in finis adeptione impediatur. —

Drittes Kapitel.

Von der Aufhebung des Bösen oder von der Rechtfertigung.

I.

Von dem objectiven Momente der Rechtfertigung.

§. 128.

299. Soll der wirkliche religiöse Rapport nachgewiesen werden, so ist dazu als entferntere Bedingung die göttliche Vorsehung und die Bestimmung der Creatur zur Religion, als nächste die Gnade und die persönliche Hingabe an Gott erforderlich.

Weil aber der Mensch nach seinem ganzen Sein verwundet und krankhaft ist, so fragt es sich, wie sich der höhere und menschliche Factor in dem religiösen Prozesse vermitteln. Zunächst ist es klar, daß sowohl Gott den gefallenen Menschen seine Gnade nicht entzieht, als auch, daß der Mensch noch die Kraft und die Freiheit, sich Gott hinzugeben, besitzt; die Geschichte weist daher nach, daß der religiöse Prozeß immerfort vollzogen wird. Ja, ohne den religiösen Rapport wäre eine Menschengeschichte eine zwecklose und unberechtigte.

Auf der einen Seite lastet auf der ganzen Menschheit das Gefühl der Sündhaftigkeit und des Fluches, dessen sich der Mensch nur ernstlich bewußt werden darf, um den rechten Ursprung zu erkennen; auf der anderen hält den Menschen doch noch die Hoffnung auf Erhebung von dem Falle, auf Erlösung und Versöhnung mit Gott aufrecht. Indem der Mensch eine wahre Sehnsucht nach der Befreiung von der Knechtschaft der Sünde und eine lebendige Hoffnung auf Erlösung hat, beweist er einerseits, daß die Sünde zwar die menschlichen Kräfte geschwächt, aber nicht völlig im Bösen gebunden und fixirt hat, und andrerseits, daß die Gnade der Erlösung und Erhebung aus dem Stande der Sünde wirksam sei; denn eine lebendige Sehnsucht nach Erlösung ist ohne höheren Einfluß nicht möglich. Damit ist dann auch die Hoffnung auf vollendete Heiligung gegeben.

Daher findet sich im Heidenthume, wie im Judenthume die Erwartung eines Erlösers von der Sünde und von dem Sündenfluche, dort in vielfacher Entstellung, hier in aller Bestimmtheit und Klarheit, und mit dieser Erwartung die Veranstaltung, sich mit Gott zu versöhnen und sich denselben geneigt zu machen. Es ist daher eine allgemeine Wahrheit, welche durch die natürliche Vernunft erkannt wird, daß der Mensch sowohl mit Fluch beladen, somit erlösungsbedürftig ist, als auch die Kraft und die von Oben stammende Gnade besitzt,

sich mit Gott zu versöhnen und mit ihm in religiöse Gemeinschaft zu treten.

300. Das höhere Moment in diesem Prozesse liegt allein in der Erlösungsgnade (gratia medicinalis), welche ganz der verwundeten Natur angepaßt ist und daher nicht blos reinigend, sondern auch einigend und heilend wirkt. Sie stammt von der freien Liebe Gottes, welcher den Menschen, der von ihm abgefallen und das religiöse Band entzwei gerissen, nicht zu Grunde gehen ließ, sondern sich zu seinem Elende herabließ und die heilkräftige Gnade gewährte. Wie jede Gnade, so hat auch die Erlösungsgnade Gott allein zum Urheber; denn die absolute Persönlichkeit allein erfüllt die relative und macht sie selig, indem sie dieselbe durch ihren Einfluß reinigt und erhebt oder mit herrlichen Gaben ausstattet.

Es kann daher weder eine Creatur die andere, noch die Creatur sich selbst rechtfertigen, weil sich kein niederes Wesen selbst erhöhen oder eine höhere Form geben kann. Es müßte ein Wesen schon in der rechten Ordnung sich befinden; aber die Creatur ist gefallen und die nicht gefallene hat keine Kraft, die gefallene zu erheben. Wohl kann die im Innern gerechtfertigte Creatur auch nach Aussen heilend und heiligend wirken; aber die Herzensgerechtigkeit stammt nicht von ihr[1]). Es können nur äußere Werke, Gesetzeswerke, nicht rechtfertigen, weil sie nicht mit der inneren Gerechtigkeit vollbracht sind; also kann nur Gott allein eine gefallene Creatur erheben, vorausgesetzt, daß sie mit der Gnade witwirkt. Es kann daher auch nur Einen Heiland und Rechtfertiger oder Erlöser geben, und dieser ist Christus, der Gottmensch, wie wir aus der Geschichte wissen, weßhalb es nur Eine Weltreligion, nämlich die christliche, geben kann.

---

[1]) Nicol. de Cusa in sermone: Una oblatione consummavit etc. — Omnis peccator servus est peccati. Servus autem seipsum a servitate liberare et haeredem facere nequit. Sed si opera legis et facta justificarent, tunc posset per facta seipsum justificare. Hoc autem impossibile est, imo contradictio. Nam sicut est contradictio, quod quis seipsum creare possit (esset enim, antequam esset), sic et in justificatione. Qui enim seipsum justificare posset, esset justus, antequam justus. Quare quia injustus fiat justus, non potest ex justitia injusti esse seu ex operibus justis injusti, sed ex justitia justi, qui nonnisi per gratiam, quem vult, justificat. Non est autem justitia nisi una et unius, et haec justitia unius justificantis et salvantis omnes est unius mediatoris, qui est necessario Deus et homo. Hic autem justificans non vult nisi justum. Et quia ex gratia vult justificare et id, quod vult, est justum, ideo quem vult justificare, justum est, quod justificetur. Quare ad hoc, ut voluntas ejus sit justitia justificans, tunc factus est ipse justitia nostra, quando ipse seipsum obtulit et sic consummavit in sempiternum sanctificatos. Deus ipsum posuit propitiatorem per fidem in sanguine ipsius ad ostensionem justitiae suae et in gratia, qua salvamur, est justitia.

Aber die Erlösungsgnade erlangt der Mensch nur in der Weise eines Mittels; der Gottmensch ist der Welterlöser als Mittler, indem er seine Gnade als ein Mittel zur Erlösung austheilt. Die stellvertretende Genugthuung des Weltheilandes hat keinen anderen, als diesen Sinn, daß der Mensch nicht an sich schon erlöst ist, sondern daß er dieser Erlösungsverdienste nur durch seine freie Mitwirkung theilhaftig werden kann. Denn was in der Weise eines Mittels wirkt, setzt die freie und entsprechende Zueignung von Seite dessen, in dem es wirken soll, voraus.

II.

Von dem subjectiven Momente der Rechtfertigung.

§. 129.

301. Weil die Religion ein wechselseitiger Rapport ist, so kann das Böse, die Abkehr von Gott, nicht ohne und gegen den menschlichen Willen aufgehoben werden; denn soweit der Einzelnwille selbst die Sünde erzeugt oder in sich fortbildet, muß er selbstkräftig die Erlösungsgnade benützen und damit mitwirken.

Daher beginnt von Seite der vernünftigen Creatur der Restaurationsprozeß durch die persönliche Aneignung der Erlösungsgnade; weil aber der persönliche Wille sowohl wissen muß, wem er sich hingeben soll, als auch, weil er die ganze Persönlichkeit in den religiösen Rapport ziehen muß, so muß auch das Wissen ein persönliches und praktisches, ein Anerkennen oder ein Glauben werden. Der religiöse Glaube ist eine Ueberzeugung von einer religiösen Wahrheit und von der ganzen Lehrsumme, sowie von den Thatsachen, wodurch insbesondere das religiöse Leben begründet wird.

Darum ist der Glaube der erste religiöse Act; er bezieht sich auf Gott und seine Heiligkeit, sein Verhältniß zur Welt, sodann auf die eigene, sündhafte Persönlichkeit, endlich auf die Erlösung durch Christus, die eigene Verschuldung u. s. w. Der religiöse Glaube schließt alle Offenbarungswahrheiten in sich, hebt aber insbesondere die Erlösungsfähigkeit, die Erlösungsgnade und Erlösungsdürftigkeit hervor.

Auf dem Standpunkte der natürlichen Gotteserkenntniß vermag der Mensch zu der Ueberzeugung zu gelangen, daß Gott die eigene Sündhaftigkeit hinwegnehmen könne und wolle, im Falle der Mensch mitwirkt; daß er zwar mit Gott sich versöhnen könne, aber daß dieses ohne die Herablassung Gottes nicht möglich sei. Theilweise sieht der Mensch auch ein, daß die Erlösung nur durch die Menschwerdung, durch die Annahme der menschlichen Natur von Seite Gottes statt

finden könne, und theilweise ist diese Wahrheit auch selbst in den heidnischen Religionen, wenn auch entstellt, vorhanden; aber wir wissen nicht, was hiebei auf Rechnung der Tradition, daß dereinst ein Erlöser in Menschengestalt erscheinen werde, zu stehen kommt. Auch die Menschenopfer geben Zeugniß von der Naturwahrheit, daß nur durch einen reinen Menschen die Sünde gehoben werden könne, welcher, da jeder Mensch befleckt ist, nur ein Gottmensch, Gott in der angenommenen menschlichen Natur sein kann.

302. Es beginnt also die Aufhebung des Bösen mit dem Glauben, daß Gott helfen könne und wolle, wenn der Mensch sich vom Herzen von der Sünde abwendet und zu Gott hinkehrt. Daher entsteht, wenn der Glaube alle diese Momente, Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, die eigene Sündhaftigkeit und Abkehr von Gott zu Gemüthe führt, die Hoffnung, daß Gott der ernstlich sich zu ihm kehrenden Creatur gnädig sein werde. Die Ueberzeugung, daß die Abkehr von Gott den ewigen Tod zur Folge habe, ruft die Furcht vor der ewigen Strafe und die Reue über das frühere Leben, sowie den Vorsatz, mit allen Kräften einen solchen Zustand zu meiden, hervor. Diese Reue äußert sich als Zorn und als Bestrafung seiner selbst, theils um für die Sünde Buße zu leisten, theils um sich vor der Sünde zu wahren [1]).

Aus dem Glauben und aus der Hoffnung auf die Erlösung und Sündenvergebung folgt aber endlich die Liebe, die Selbsthingabe an Gott, die Freundschaft mit ihm, und mit dieser Liebe ist die ganze Person wenigstens nach den persönlich wirkenden Kräften mit Gott

---

1) S. Thomas s. c. gent. l. III. c. 158: Qualiter homo a peccato liberatur. Quia vero homo non potest ad unum oppositorum redire, nisi recedat ab alio, ad hoc, quod homo auxilio gratiae ad statum rectitudinis redeat, necessarium est, quod a peccato, per quod a rectitudine declinaverat, recedat. Et quia homo in ultimum finem dirigitur et ab eo avertitur praecipue per voluntatem, non solum necessarium est, quod homo exteriori actu a peccato recedat, peccare desinens, sed etiam quod recedat voluntate, ad hoc, quod per gratiam a peccato resurgat. Voluntate autem homo a peccato recedit, dum et de praeterito poenitet et futurum vitare proponit. Necessarium est igitur, quod homo a peccato resurgens et de peccato praeterito poeniteat et futura vitare proponat. Si enim homo non proponeret desistere a peccato, non esset peccatum secundum se contrarium voluntati, si vero vellet desistere a peccato, non tamen doleret de peccato praeterito, non esset illud idem peccatum, quod fecit contrarium voluntati (suae). Est autem contrarius motus, quo ab aliquo receditur motui, quo ad illud pervenitur, sicut dealbatio contraria est denigrationi. Unde oportet, quod per contraria voluntas recedat a peccato his, per quae in peccatum inclinata fuit. Fuit autem inclinata in peccatum per appetitum et delectationem circa res inferiores. Oportet igitur, quod a peccato recedat per aliqua poenalia, quibus affligatur propter hoc, quod peccavit; sicut enim per delectationem tracta fuit voluntas ad consensum peccati, sic per poenas confirmatur in abominatione peccati.

verbunden. Die Liebe zu Gott ist der vollkommen persönliche religiöse Rapport, die heilige Gemeinschaft mit ihm, womit die Einwohnung Gottes verbunden ist.

Ohne diese persönliche Hinwendung zu Gott wird die Aufhebung des Sündenzustandes nicht vollzogen; denn wie die Abkehr von der ganzen Persönlichkeit ausging, so muß auch diese ganz sich mit Gott verbinden, was nur in der Liebe der Fall ist. Der Glaube ist der Anfang und das Prinzip, die Liebe aber der Schluß der Rechtfertigung. Diese äußert sich auf vielfache Weise; sie wirkt auf den Glauben und die Hoffnung zurück und erzeugt äußere entsprechende, gottselige Werke. So ist die Persönlichkeit mit Gott wiederum vereinigt und der religiöse Rapport hergestellt.

III.

Von dem einheitlichen Momente der Rechtfertigung.

§. 130.

303. Das Wesen der Rechtfertigung besteht in der persönlichen Hingabe an Gott, welche ohne die Gnade Gottes nicht möglich ist. Dieser Prozeß hat aber nicht nur eine innere, sondern auch eine äußere Seite und Entwicklung.

Bereits der erste Beginn in dieser Rechtfertigung stellt den religiösen Rapport dar; denn die Erlösungsgnade weist auf den Erlöser und Gott, welcher das religiöse Leben herstellen will, und der persönliche Wille, welcher diese ergreift, auf die religiöse Gemeinschaft mit Gott hin. Es wird also dieser Rapport nur fortgebildet, und zwar von dem Acte zu dem Zustande oder der persönlichen Form, und von dem einen Acte zu dem davon abhängigen anderen u. s. w. Daher entsteht zuerst eine theilweise Vereinigung, bis die vollständige eintritt. Von hier aus findet ein Fortschreiten statt.

Die Religion ist der persönliche Bund, und bedeutet zunächst nur diesen, nicht aber die Wiederanknüpfung oder Wiederverbindung mit Gott, wie Einige die Wortbedeutung irrig erklären. Der Mensch gelangt durch die Wiedervereinigung zur Religion, zum persönlichen Bunde; aber dieser drückt die wechselseitige Einheit, jene den Act, wodurch diese gesetzt wird, aus. Ebenso ist auch die Rechtfertigung nicht die Religion, wiewohl sie damit im innigsten Zusammenhange steht.

Die Rechtfertigung ist Aufhebung des unwahren Verhältnisses zu Gott und Wiederherstellung des wahren; das Gerade und Rechte ist aber, daß die Creatur Gott unterthan sei und mit ihm in lebendiger Verbindung stehe. Daher ist eine blose Aufhebung der Sünde ohne

Verbindung mit Gott nicht möglich. Der Mensch kann nicht aufhören, ein Kind des göttlichen Mißfallens zu sein, ohne zugleich ein Kind des göttlichen Wohlgefallens zu werden.

Weil aber der von Gott abgekehrte Wille auf der einen Seite die rechte Ordnung verletzte, auf der anderen aber den Zorn Gottes sich zuzog, indem Gott kein Wohlgefallen an diesem Willen finden kann, so heißt derselbe Act Rechtfertigung als Versetzung des Willens in die rechte Ordnung und Versöhnung, nämlich Aufhebung der Feindschaft und Anknüpfung der Freundschaft; denn die Religion ist ein Freundschaftsbund. Weil aber die Sünde den Menschen fesselte und seine wahre Vollendung unmöglich machte, so heißt derselbe Act ein Act der Befreiung und Erlösung.

Auch heißt der Prozeß, wodurch der Mensch mit der Gnade mitwirkt und in die Gemeinschaft mit Gott aufgenommen wird, Wiedergeburt, zweite oder geistige Geburt, weil sie mit der natürlichen Zeugung und Geburt Aehnlichkeit hat. Der Mensch wird von Gott erfüllt und in sein Leben aufgenommen, so daß er aus Gott lebt. Denn Gott gebärt sich dem Menschen zwar nicht absolut, wie bei der Incarnation, aber doch durch eine Kraft ein, und zwar in dem Herzen, in dem Mittelpunkte der Persönlichkeit, und erfüllt von hier aus, die Persönlichkeit unterstützend und leitend, den ganzen Menschen. Daher heißt ein solcher Mensch wegen der Geburt aus Gott ein Kind Gottes, und er hat Anspruch auf die vollendete Durchdringung und Gemeinschaft mit Gott. Damit ist eine Erhebung über das irdische Sinnen und Trachten verknüpft[1]).

Von der Rechtfertigung unterscheidet sich die Heiligung nur durch den Umfang; denn gerechtfertigt, in das rechte Verhältniß versetzt wird nur die Persönlichkeit, aber geheiligt wird sowohl diese, als auch die Natur und jedes Object, welches mit Gott in Verbindung gesetzt wird.

304. Mit dem Begriffe der Heiligung ist bereits der nach Aussen, in den Umfang gehende Prozeß angedeutet. Wir haben Sünde und Strafe, Schuld und Strafe, Ursache und Wirkung, das persönliche und unpersönliche Gebiet unterschieden. Weil nun die Person die Sünde in sich erzeugt und sodann die Sündenfolgen, das Uebel und Verderben, eintreten, so begreift es sich, daß die Person im nächsten Gebiete zuerst das rechte Verhältniß herstellen muß, aber damit das Verderben oder die Sündenfolgen noch nicht heben kann, weßhalb beide Momente einer Entwicklung bedürfen. Die vollständige Durchbildung tritt erst im Jenseits ein; denn selbst die christlichen

[1]) Joan. 3, 7: *μὴ θαυμάσῃς, ὅτι εἶπον σοι· δεῖ ὑμᾶς γεννηθῆναι ἄνωθεν.* — I. Joan. 5, 4: *ὅτι πᾶν τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ θεοῦ νικᾷ τὸν κόσμον.* —

Sacramente heiligen wohl die ganze Person nach Innen und Aussen, aber diese vollendet die Ausbildung und Durchbildung doch hier nicht so, daß der ganze Mensch eine harmonische Einheit erlangt, in welchem Falle der leibliche Tod hinwegfallen müßte.

Der religiöse Prozeß kann nur die größte Harmonie im Menschen und die höchste Verähnlichung mit Gott bezwecken und zur Folge haben, was wir im Folgenden noch näher zu entwickeln haben.

Drittes Glied.

Von dem einheitlichen Momente des religiösen Rapportes.

§. 131.

305. Das Wesen der Religion besteht in dem persönlichen und lebendigen Bezuge der Lebensströmung zwischen Gott und der Creatur; aber wie dieses lebensvolle Verhältniß eine Voraussetzung an der göttlichen Vorsehung und Gnade, an der Gottebenbildlichkeit und an der geschichtlichen Religion hat, so hat es auch einen Abschluß und eine Vollendung oder Durchbildung, weil das innere Leben Alles durchdringen und sich zugestalten muß.

Diese Vollendung ist aber eine objective, von Gott zunächst ausgehende, welcher sich den Menschen hingibt, damit eine religiöse Gesellschaft, eine gemeinschaftliche Anbetung Gottes und die höchste Heiligung entstehe; sodann ist sie eine subjective, indem der Einzelne durch die Aufnahme der Gnade im Innern und Aeußern sich gottgestaltig machen und allseitig vollenden soll; sie ist endlich eine einheitliche, indem die ganze Welt vollendet, und ein dauernder Zustand in ewiger Seligkeit oder Unseligkeit herbeigeführt wird.

Erstes Kapitel.

Von der objectiven Vollendung.

I.

Von der kirchlichen Gemeinschaft.

§. 132.

306. Der religiöse Bezug ist nicht nur innerlich, sondern er erfüllt die ganze Persönlichkeit und die äußeren Verhältnisse, weil er selbst durch eine persönliche Vermittlung begründet wird. Das Wort

und der Unterricht, wodurch der Mensch zum Selbstbewußtsein erhoben wird, sind äußerlich, und so ist der Mensch auch nur vollkommen persönlich thätig, wenn er thatkräftig sich äußert und nach Aussen wirkt.

Es kann daher der religiöse Rapport nur erhalten und fortgepflanzt werden, wenn er beständig äußerlich vermittelt wird. Daher mußte Gott Menschen als Organe aufstellen, wodurch die religiöse Gemeinschaft begründet wird. Sowohl der Unterricht, als die Heiligungsmittel und die besondere Leitung müssen auf diese Weise vollzogen werden. Ohne äußere Societät kann daher die Religion nicht lebendig erhalten werden und diese muß selbst in ihrem Mittelpunkte von Gott stammen und beständig geleitet und forterhalten werden.

Daher ergibt sich aus dem Begriffe der endlichen Persönlichkeit mit Nothwendigkeit die Wahrheit von der Kirche, von der religiösen Gemeinschaft. Denn die endliche Persönlichkeit existirt nur im Gegensatze zu und im Vereine mit anderen Persönlichkeiten; sie entwickelt sich nur im Verkehre mit anderen, also nur in der Gesellschaft. Aber da es auch einen persönlichen Rapport gibt, der sich auf das Verhältniß zur höchsten Persönlichkeit bezieht, und einen solchen geben muß, so muß auch dieser Rapport persönlich vermittelt werden, oder es muß eine Gesellschaft zu dem Zwecke dieser Vermittlung bestehen, und zwar so lange bestehen, als es eine Entwicklung in der Zeit und Menschen in der Zeit gibt; denn dieses Bedürfniß besteht für jeden Menschen, nicht blos im Anfange, sondern während des ganzen Zeitlebens. Diese Gesellschaft kann aber nicht blos eine menschliche, sondern sie muß eine von Gott gesetzte und geordnete sein, und zwar nicht blos im Allgemeinen, sondern im Einzelnen in Bezug auf die einzelnen Elemente der Religion, die persönlich vermittelt und angeeignet werden sollen.

307. Dasselbe ergibt sich aus dem religiösen Rapporte an sich; denn Gott will den ganzen Menschen erfüllen und an sich ziehen, also daß er sich nicht blos innerlich, sondern auch äußerlich religiös bethätigen muß. Stimmen aber Mehre in dieser Bethätigung zusammen, werden sie in die Gottesgemeinschaft aufgenommen, so werden sie sich auch äußerlich ähnlich, oder diese Gemeinschaft ist selbst vorhanden, wenn auch das äußere Band fehlt. Es bilden alle Menschen, welche den religiösen Rapport in sich verwirklichen, eine religiöse Gemeinschaft, wenn sie auch durch Ort und Zeit getrennt sind, weil sie durch die Religion mit Gott verbunden sind. Aber die äußere Societät ist nothwendig für den Ort und für die Zeit, wo sich der einzelne Mensch befindet, um sich das religiöse Leben vermitteln zu können.

Nur Gott allein ist im Stande, aus den vielen Völkern Ein Volk Gottes zu machen, die individualen und nationalen Eigenthümlichkeiten zu einer vollkommenen Harmonie zu verbinden, und sich als

Herrn und Vater in dieser Vielheit darzustellen. Der persönlich reale Bezug zwischen Gott und der Creatur erhebt diese, streift die persönliche Unvollkommenheit ab, heiligt und verähnlicht sie mit sich. In der Vielheit der Anlagen und Modificationen stellt sich Gottes Allvollkommenheit dar; jede Besonderung ergänzt sich mit einer andern zur Einheit und Schönheit. Alle Besonderungen stellen aber als Nachbilder das Urbild dar.

Gott, der sich allein auf vollkommene Weise erfüllt, kann nur durch Selbstbeschränkung und Herablassung sich der Creatur hingeben und eingebären. Mit dem allgemeinen Einflusse ist er jeder Creatur, der materiellen und geistigen, nahe; aber dieser reicht zur Erfüllung der persönlichen Creatur noch nicht hin. Gott bildet sich gleichsam der ihn suchenden Creatur ein, wie die Sonne sich in der Blume darstellt; er wohnt ihr persönlich ein, macht sie zu seiner Wohnung und zu seinem Tempel. Weil die einzige und höchste Eingeburt im Gottmenschen vollzogen ist, so ist Christus das Haupt der Kirche, welche er aus sich gebildet hat und die er mit seinem Gnadenstrome erfüllt; es ist daher die christliche Kirche die höchste, absolute, so daß die vorchristliche durch den Gottmenschen erst zur Vollendung kommt.

II.

Von der öffentlichen Gottesverehrung.

§. 133.

308. Die religiöse Societät ergibt sich mit Nothwendigkeit aus der Idee der Religion, als eines persönlichen Bezuges zwischen der absoluten und relativen Persönlichkeit. Ebenso folgt daraus auch, daß der Mensch Gott wie innerlich im Herzen, so auch äußerlich verehren und anbeten soll.

Ist nämlich das religiöse Leben im Herzen lebendig, so sucht es sich auch zu äußern und ergreift die ganze Persönlichkeit; die Lippen verkünden die inneren Regungen, während die Hände sich demüthig falten und die Kniee sich beugen. Da ferner ein Mensch an den andern gebunden ist, so äußert er auch, von demselben Triebe der Gemeinschaft geleitet, mit Anderen seine religiösen Gefühle.

Zu diesem subjectiven Momente gesellt sich aber das objective, welches das grundbestimmende ist, indem Gott selbst nur so seine Gaben spendet, daß eine sociale Vermittlung statt findet. Denn nur durch den Dienst besonders beorderter Menschen ertheilt Gott seine vollendeten Gnadenerweise, während er die wesentlichen unmittelbar, durch Erleuchtung und Bewegung, sowie durch Einwohnung ausspendet.

Daher muß die Gottesverehrung nicht nur eine äußere, sondern auch eine gemeinschaftliche sein.

Es gibt keine Religion ohne Gottesdienst, ohne Priesterthum, und ohne eine Versammlung, wo das höchste Wesen auf eine ihm gebührende Weise verehrt, wo es um seinen Schutz angefleht, wo es um Gnade und Erbarmung angerufen, oder wo ihm für die geleistete Hilfe gedankt wird. Der Gottesdienst ist nicht eine nur subjective Ermunterung und Erbauung des Nächsten, damit er seine menschlichen Pflichten gebührend erfülle, wie Kant behauptet, sondern eine Bethätigung der Religion, der lebendigen Beziehung zu Gott, der Liebegemeinschaft, welche der Mensch mit Gott hat, und welche ohne Gnade und Herablassung Gottes nicht möglich ist.

Die öffentliche Gottesverehrung, die Versammlung der Gläubigen in gemeinsamer Andacht, ist auch dazu bestimmt, die durch Gott gegründete Gemeinschaft der Menschen mit Gott darzustellen. Indem sich ein Glied an das andere fügt, entsteht eine Verkettung, ein geistiger Bau, ein geistiger Tempel, ein religiöser Leib oder Organismus, dessen Haupt und dessen Seele das verehrte höchste Wesen ist. Daher hat das Wort Erbauen eine tiefe Bedeutung, welche von der heiligen Schrift bestätigt wird [1]).

309. Die öffentliche Gottesverehrung hat ihren Mittelpunkt im Opfer, welches bei jeder Religion vorkommt und ein wesentliches Moment der Religion ist. Es soll Alles in den religiösen Rapport gezogen werden, nicht nur die Personen, sondern auch die Objecte, womit sie in Verbindung stehen. Wird aber ein äußeres Object besonders abgesondert und zum Dienste Gottes bestimmt, so wird es geopfert, dem Herrn als eine Gabe dargebracht. Indem aber Gott diese Gabe annimmt, sucht er sich diese anzueignen oder er legt in dieselbe, indem er sich zu ihr herabläßt, eine Kraft. Die Verzehrung der äußeren Gabe durch das Feuer in den vorchristlichen Opfern oder die Verwandlung der Gaben im christlichen Opfer ist das Medium, wodurch Gott seinen Einfluß in die angenommene Gabe hineinlegt. Und der Rapport ist geschlossen, wenn der Mensch durch den Genuß sich diese Gabe aneignet; denn dadurch vermittelt er sich den objectiven Einfluß und vollendet den religiösen, doppelseitigen Bezug.

---

[1]) I. Cor. 3, 9: Dei enim sumus adjutores, Dei agricultura estis, Dei aedificatio estis. — I. Cor. 14, 12: Quoniam aemulatores estis spiritualium, ad aedificationem ecclesiae quaerite, ut abundetis. — Eph. 4, 11: Et ipse dedit quosdam quidem Apostolos — 12. ad consummationem sanctorum in opus ministerii, in aedificationem corporis Christi — 16. ex quo (Christo) totum corpus compactum et connexum per omnem juncturam subministrationis secundum operationem in mensuram unius cujusque membri augmentum corporis facit in aedificationem sui in charitate.

Indem im Opfer selbst der mittlere Bezug mehr als persönlich, weil an ein äußeres Object geknüpft ist, so eignet es sich besonders zur öffentlichen Gottesverehrung; es enthält Eine Darbringung, wie Eine Gemeinschaft der Darbringenden, indem die innere Gemeinschaft an dem objectiv und äußerlich hervortretenden Bezuge im Opfer auch eine entsprechende Aeußerung und Gemeinschaft erfordert.

III.

Von den Heiligungsmitteln.

§. 134.

310. In jeder Religion finden sich äußere Heiligungsmittel, Besprengung mit Wasser oder Salbung u. s. w., und andere Weihungen oder Mysterien, selbst im Heidenthume (τελετή), oder die Beschneidung im Judenthume. Im Christenthume sind sie ohnehin bekannt.

Es fragt sich aber um ihre Bedeutung und um ihren Zusammenhang in dem religiösen Leben. Gebet, Opfer und Heiligungsmittel sind für den Menschen überhaupt nothwendig, also auch für den Fall, als er nicht gesündigt hätte, weil sie der Ausdruck und das Mittel für das höhere Leben sind. Soll die religiöse Gemeinschaft gesetzt, erhalten und vollendet werden, so muß Gott sich herablassen, dem Menschen sich mittheilen, damit der Mensch zu ihm emporsteige. Das Gebet, der innere Gottesdienst, ist der Erguß des Glaubens, Hoffens und Liebens, die Bethätigung der im Herzen lebenden Religion. Zugleich ist es ein Mittel, von Gott eine besondere Gnade zu erflehen und in der Religion fortzuschreiten. Es ist Aeußerung, Ausdruck der Religion, die lebendige Religion, wie das Mittel, Gottes Gnade herabzurufen, sich mit Gott zu vereinigen und in dem höheren Leben fortzuschreiten.

Weil aber das religiöse Leben nicht im Herzen verborgen bleibt, sondern die Natur und die äußeren Handlungen des Menschen erfüllt, so heiligt die Gnade auch die Gabe, womit sie verbunden wird, wird so ein Heiligungsmittel, welches nicht blos die persönlichen Acte, sondern auch die Natur heiligt und mit einer höheren Kraft erfüllt. Es soll aber durch die Gnade sowohl die äußere Natur, Wasser, Oel, Brod und Wein, in den Heiligungsmitteln unmittelbar geheiligt werden, wie diese dazu dienen, den ganzen Menschen zu heiligen. Der Bezug ist also hier ein mehrfacher; nämlich der Bezug von Seite der Gnade zur äußeren Gabe, welche geheiligt wird; jener, den diese geheiligte Gabe an sich zur Natur hat, und endlich jener, welcher zwischen dieser geheiligten Natur und der Persönlichkeit besteht. Daher manifestirt sich hier die Vermittlung mehr, als bei den anderen Gnadenerweisen.

Nach dieser Entwicklung sind die Gnadenmittel, welche äußerlich hervortreten, mehr als die einfachen Gnadenerweise; sie dienen wohl, aber nicht ausschließlich, dazu, auch die persönliche Kraft mehr anzuregen und für das Höhere empfänglicher zu machen[1]. Denn auch die menschliche Persönlichkeit muß den religiösen Rapport veräußern. Aber die Heiligung der inneren und äußeren Natur, welche hier eine unmittelbare ist, bleibt der Hauptunterschied.

311. Alle diese Bezüge vollenden sich im Opfer; denn soferne die Opfergaben geheiligt sind und von dem Menschen genossen werden, ist es ein Heiligungsmittel, aber soferne sie als Gaben Gott dargebracht werden, ist es ein Opfer. Jedoch bildet der Opfercharakter nur eine einzige Seite, wozu der sacramentale Charakter als Ergänzung tritt. Ohne persönliche Beziehung auf Gott besteht kein Opfer, wie ohne persönliche Abneigung kein Sacrament, so daß hier die Richtung auf Gott und sich selbst, der Doppelbezug der Religion, in höchster Weise hervortritt.

Daher erlangt in der Kirche, welche die religiöse, von Gott geheiligte Gesellschaft ist, in dem Culte und in den Heiligungsmitteln der göttliche Rapport seine höchste Vollendung, weil er die ganze Creatur, nach Innen und Aussen erfüllt.

---

[1] S. Thomas s. c. gent. l. III. c. 19: Quia vero connaturale est homini, ut per sensus cogitationem accipiat et difficillimum est sensibilia transscendere, provisum est divinitus homini, ut etiam in sensibilibus rebus divinorum ei commemoratio fieret, ut per haec hominis intentio magis revocaretur ad divina, cujus mens non est valida ad divina in seipsis contemplanda. Et propter hoc instituta sunt sensibilia sacrificia, quae homo Deo offert, non propter hoc, quod Deus eis indigeat, sed ut repraesentetur homini, quod seipsum et omnia sua debet referre in ipsum sicut in finem et sicut in creatorem et gubernatorem et dominum universorum.

Adhibentur etiam homini quaedam sanctificationes per quasdam res sensibiles, quibus homo lavatur aut ungitur aut pascitur aut potatur cum sensibilium verborum prolatione, ut homini repraesentetur per sensibilia intelligibilium donorum processum in ipso ab extrinseco fieri a Deo, cujus nomen sensibilibus vocibus exprimitur. Exercentur etiam ab hominibus quaedam sensibilia opera, non quibus Deum excitent, sed quibus seipsos provocent in divina, sicut prostrationes, genuflexiones, vocales clamores et cantus, quae non fiunt, quasi Deus his indigeat, qui omnia novit et cujus voluntas est immutabilis et affectum mentis et etiam motum corporis non propter se acceptat, sed propter nos facimus, ut per haec sensibilia opera intentio nostra dirigatur in Deum et affectio accendatur; simul etiam per hoc Deum profitemur animae et corporis auctorem, cui et spiritualia et corporalia obsequia exhibemus.

Zweites Kapitel.

Von der subjectiven Vollendung.

I.

Von dem Prinzipe der religiösen Vollendung.

§. 135.

312. Der objectiven Vollendung, welche von Gott stammt, muß die subjective, vom Menschen gesetzte entsprechen. Da aber in der civitas divina der von Gott gesetzte Abschluß besteht, also auf der durch den höheren Einfluß gesetzten Gemeinschaft der geistigen Creaturen mit Gott beruht, so ist die lebendige Gemeinschaft, das religiöse Leben das Prinzip der subjectiven Vollendung.

Die äußere Kirche begründet das innere Leben mittelbar, während Gott durch seinen Einfluß und der Mensch durch seine freie Mitwirkung das religiöse Leben wesentlich und unmittelbar setzen. In der Anschauung von Angesicht ist diese Gemeinschaft auch an sich vollendet, während in dem Leben aus und in Gott das Prinzip für diese Vollendung gegeben ist. Wie wir uns dem natürlichen Sein nach in Gott bewegen, in ihm leben und sind, so muß es auch eine höhere Art dieses Seins, Lebens und Bewegens in Gott geben, welche gerade die Religion ist.

Das Prinzip, wodurch die religiöse Gemeinschaft zu Stande kommt, ist von dem sich einigenden Prinzipe nicht verschieden; es ist die göttliche und menschliche Persönlichkeit, welche sich einigen, und es ist die Gnade Gottes, der höhere, gottförmige Einfluß, und die menschliche Mitwirkung, die Freiheit, wodurch das religiöse Band geflochten wird. Wir müssen daher allerdings von einem Mittel und von einer Vermittlung hinsichtlich des religiösen Rapportes sprechen; aber dieses Mittel ist kein äußeres, sondern mit den einigenden Personen innigst verbunden.

Da es in der religiösen Einigung Grade und Stufen gibt, so erscheint die niedere und äußere Stufe als ein Mittel für die höhere. Je höher die Vermittlung geht, desto persönlicher ist sie, bis endlich jene von Angesicht zu Angesicht errungen ist und ein Glied die mit ihm zur Einen Kirche verknüpften anderen Glieder persönlich sich verbunden sieht.

313. In Bezug auf das religiöse Leben verhalten sich die Gnade, die religiöse Tugend und die Seligkeit als Momente, welche nicht abstract gefaßt werden dürfen. Wie die Gnade, so erweist sich auch die religiöse Tugend als Mittel, aber nicht als ein abstractes, sondern

als ein solches, welches selbst ein Element und Moment in der Religion ist; denn Glaube, Hoffnung und Liebe sind selbst die Uebung der Religion, die lebendige Religion, die persönliche Gemeinschaft mit Gott. Gerade in der Einheit der Gnade, d. h. des sich herablassenden Gottes, und der Tugend besteht die Seligkeit, welche gleichfalls nur Eine Seite des religiösen Lebens hervorhebt.

Die Religion ist das Innigste, was den Menschen erfüllt und belebt, und daher zugleich mit wahrer Freude und Wonne verknüpft, wenn sie im Herzen herrschend ist. Dagegen herrscht in den Menschen, welche ihre Persönlichkeit nicht mit Gott erfüllen wollen, bei aller sonstigen Bildung theils Stumpfsinn und Gefühllosigkeit, theils ein marterndes Gefühl. Der Rationalismus und Pantheismus haben das Gefühl des Persönlichen so sehr in den Menschen, die ihnen ergeben sind, abgestumpft, daß sie die Religion, die höchste Form der Persönlichkeit, selbst dem Wesen nach nicht kennen, sondern sie für ein bloses mit Gefühl verbundenes Denken erklären, und daher das begriffliche Denken für höher, als die Religion halten. Es bleibt immerhin ein beachtenswerthes Zeichen, wie man solche krankhafte und verkommene Zustände gerade bei den höher stehenden, mehr Gebildeten antrifft, und wie man solche Erscheinungen für etwas Anderes, als eine selbstverschuldete Verblendung und Verkümmerung des persönlichen Lebens, als eine Thorheit, die sich als Weisheit geltend machen will, ansehen kann. Aus dem Mangel der persönlichen Befriedigung und Erfüllung durch Gott erklären sich auch die lebensunfähigen und widrigen Ausgeburten in dem äußeren persönlichen Leben und Wirken.

Aber gerade darum heißt die Religion das ewige Leben und darum nennt sich Gott und Christus das Leben, um auf den hohen und einzigen Werth dieser persönlichen Erfüllung und Belebung durch Gott hinzuweisen. Die Religion ist nicht ein abstracter Begriff, sondern etwas, was im Herzen erfahren und erlebt wird, das aber auch so zart ist, daß es nur die Wollenden und sich Gott Weihenden besitzen. Daher ist die Religion und die religiöse Tugend ohne Seligkeit und Befriedigung nicht denkbar.

Wie das harmonische Leben selbst und nichts Anderes beseligt, so ist die Religion, das geistige reale Band mit Gott, an sich beseligend; denn dadurch wird die Creatur einerseits mit einer höheren Kraft erfüllt, über sich erhoben und andrerseits mit Gott und mit den anderen Creaturen zu einer heiligen Gemeinschaft verknüpft[1]). Ohne diese

[1]) S. Thomas s. c. gent. l. III. c. 147: Res inferioris naturae in id, quod est proprium superioris naturae non potest perduci nisi virtute illius superioris naturae, sicut luna, quae ex se non lucet, fit lucida virtute et actione solis, et aqua, quae per se non calet, fit calida virtute et actione ignis. Videre autem ipsam

Gemeinschaft erscheint die Creatur wie ein von dem Weinstocke losgerissener Zweig, wie ein von einem Tempel losgetrennter nutzloser Stein. Daher vergleicht sich Christus mit dem Weinstocke und seine Jünger mit den Rebzweigen, welche nur so lange leben, als sie mit dem Ganzen in Verbindung stehen[1]).

II.

Von den Elementen der religiösen Vollendung.

§. 136.

314. Wie die kirchliche Gemeinschaft nicht ohne öffentlichen Cult, ohne gemeinsame Gottesverehrung bestehen kann, so ist auch das religiöse Leben im Innern nicht denkbar, ohne daß es sich allseitig äußert und Alles erfüllt.

Das äußere Thun und Wirken des Menschen ist ein gottgemäßes und harmonisches, welches mit den inneren und mit den objectiven Gesetzen der Aussenwelt übereinstimmt. Weil der Mensch der Priester der Natur ist, so hat er sie durch sein Leben zu erheben, zu weihen und mit Gott zu verbinden. Außer diesem Rapporte besteht ein anderer zu der Mitwelt, welche er so behandeln soll, daß er als Glied einer himmlischen Gesellschaft erscheint. Alle diese Bezüge müssen harmonisch sein und mit der höchsten Einheit in Verbindung stehen.

Aus der Gottesliebe stammt die religiöse Nächstenliebe, welche den Menschen als Ebenbild Gottes und als Genossen der himmlischen Herrlichkeit betrachtet und behandelt. Ohne diesen höheren Bezug ist die Nächstenliebe nur eine natürliche. Wie erhaben ist die christliche Feindesliebe? Wer seinen Feind um Gottes willen liebt, statt sich an ihm zu rächen, erhält mit ihm die höhere, religiöse Gemeinschaft und sucht ihn durch Liebe für Gott zu gewinnen, damit er so auch zur äußeren Harmonie mit dem Nächsten gebracht werde.

---

primam virtutem in seipsa ita transcendit facultatem humanae naturae. Indiget igitur homo auxilio divino ad hoc, quod ad dictum finem perveniat.

Quaecunque res per operationem suam ultimum finem consequitur. Operatio autem virtutem sortitur ex principio operante; unde per actionem seminis generatur aliquid in determinata specie, cujus virtus in semine praeexistit. Non potest igitur homo per operationem suam pervenire in ultimum finem suum, qui transcendit facultatem naturalium potentiarum, nisi ejus operatio ex divina virtute efficaciam capiat ad finem praedictum.

[1]) Joan. 15, 4. 5: Manete in me et ego in vobis! Sicut palmes non potest ferre fructum a semetipso, nisi manserit in vite, sic nec vos, nisi in me manseritis. Ego sum vitis, vos palmites. —

Die Gottesliebe treibt aber den Menschen auch zur Selbstvollendung in einem höheren Grade. Es steigert sich die innere Hingabe an Gott im Gebete, die äußere Bezähmung in der Selbstabtödtung durch Fasten und freiwillige Keuschheit, sowie in der Entäußerung von dem eigenen Besitzthume.

Der Mensch vollzieht die Pflichten gegen den Nächsten und die Societät, sowie gegen sich selbst nicht aus blos natürlichem Triebe, wenn er von der Religion ergriffen ist, sondern auch und insbesondere aus Rücksicht auf Gott, welcher diese Verhältnisse so geordnet hat. Es ist auch nur diese höhere Rücksicht allein im Stande, daß die allgemein menschlichen Pflichten nicht blos wegen zeitlicher Vortheile oder Nachtheile, sondern um ihrer selbst willen, mit Anstrengung und Hingebung erfüllt werden.

Die zehn Gebote, welche Gott den Juden einschärfte, verpflichten alle Menschen; sie schreiben nicht blos die innere und äußere Gottesverehrung, sondern auch die Liebe zu den Eltern, zur Familie, zum Vaterlande, die Liebe gegen Jedermann vor, indem sie den Todtschlag, die Beeinträchtigung des fremden Eigenthumes und jeden Betrug verbieten, und indem sie die Heiligkeit der Ehe einschärfen. Das religiöse Leben wird ertödtet, wenn diese Gebote verletzt werden, wie umgekehrt die im Herzen herrschende Religion auch alle äußeren Verhältnisse umzugestalten und mit der Religion zu erfüllen sucht.

315. Ohne Gnade wird es dem natürlichen, nur sich selbst überlassenen Menschen schwer, selbst die natürlichen Pflichten gegen sich, den Mitmenschen und das Vaterland zu erfüllen; daher muß eine Gesellschaft, welche sich außer das göttliche Gesetz stellt, zu Grunde gehen. Durch bürgerliche und natürliche Tugenden wurde der römische Staat groß, aber er ging auch durch die Empörung gegen die Jedem in das Herz geschriebenen Pflichten zu Grunde. Die Intelligenz hatte sich dem Scepticismus ergeben und die praktische Verzweiflung war die Folge davon, der gegen das Sittengesetz sich auflehnende Wille entartete in die härteste Knechtschaft gegenüber den Leidenschaften und erzeugte die drückendste Herrschaft über Andere. Lüge, Zuchtlosigkeit und Tyrannei sind die Denksteine des Heidenthumes.

Der religiöse Rapport im Innern erweist sich sonach als die feste Stütze der äußeren Lebens- und Sittenverhältnisse, obwohl diese eine verhältnißmäßige untergeordnete Selbstheit besitzen und die Natur selbst darauf hindrängt, die Eltern und die Obrigkeit zu ehren. Es kann aber ein positives menschliches Gesetz, welches dem göttlichen widerspricht, keine verbindliche Kraft besitzen. Ist aber das innere religiöse Leben kräftig, so sucht es alle äußeren Verhältnisse sich zu

verähnlichen und dieselbe nach seinem Geiste umzubilden, damit eine vollkommene Harmonie und Ein System entstehe, welches das Nachbild Gottes ist.

III.

Von dem Abschlusse der religiösen Vollendung.

§. 137.

316. In der religiösen Vollendung erscheint Gott nicht blos als das Prinzip und als der Mittler, sondern auch als das Endziel; aber nicht als bloses Endziel, sondern zugleich real bezogen auf das endliche Wesen, welches in Gott sein Endziel hat. Es ist dieses die Ruhe in Gott, der Genuß Gottes, wie Gott in der Creatur ruht und seinen Sabbat feiert.

Gott erscheint für die freie Creatur nicht blos als die absolute Persönlichkeit, sondern insbesondere als höchstes Gut, dessen Besitz den Menschen wahrhaft beseligt. Mit Gott kann aber die Creatur nur durch die Religion vereinigt werden, und daher ist erst in der Anerkennung, daß Gott unser Leben und unsere Seligkeit ist, die abstracte Fassung des Gottesbegriffes aufgehoben. Gott steht der endlichen Persönlichkeit nicht blos als Herr und Schöpfer, sondern auch als Erlöser und Beseliger, als Vater und Bräutigam gegenüber; denn die endliche Persönlichkeit kann sich nicht selbst beseligen, da sie ihr eigener Herr und absolut sein müßte.

In der Ruhe in Gott besteht das Endziel der freien Creatur, und diese ist nur der fixirte religiöse Rapport, wie er von aller Veränderlichkeit befreit ist. In der göttlichen Providenz, in der göttlichen Gnade, wodurch die freie Creatur erhoben wird, in der göttlichen Einwohnung, wie in der ewigen Herrlichkeit ist es derselbe Rapport, welcher in der ewigen Herrlichkeit oder Ruhe in Gott seine Vollendung erreicht.

Was daher ohne Beziehung auf den religiösen Rapport, auf das ewige Leben, steht, hat keinen höheren Werth, sondern ist nur ein natürliches Gut oder ein natürlich Gutes. Die blos natürliche Tugend, z. B. die Liebe der Eltern und des Vaterlandes, hat keinen Anspruch auf ewige Seligkeit, außer sie steht mit der religiösen Tugend in Verbindung. Die rationalistische Tugend, welche aus bloser Achtung vor dem Gesetze, das die Vernunft allein gibt, entsteht, ist ein leeres Phantom, da die Vernunft kein Gesetz gibt, sondern nur das objective, von Gott stammende verkündet, und

da eine Pflanze, die nicht der Herr gepflanzt, ausgerottet wird (Matth. 15, 13.)[1].

317. Die Rücksicht auf die ewige, nicht zeitliche Seligkeit ist nothwendig mit der Tugendübung verbunden. Die Neigung zum Guten hindert das Gute nicht, sondern verstärkt es vielmehr, wenn sie selbst durch Tugendübung erzeugt ist. Es ist also nur die religiöse Tugend, welche eine innere Befriedigung schon hier gewährt, da sie mit Gott vereinigt und auf vollendete Seligkeit im Jenseits Anspruch gewährt. Wenn Gottes persönliche Existenz negirt wird, so ist es consequent, auch von Gott keine Seligkeit zu erwarten; so Fichte in den Worten[2]: „Das System, in welchem von einem übermächtigen Wesen Glückseligkeit erwartet wird, ist das System der Abgötterei und des Götzendienstes, welches so alt ist, als das menschliche Verderben, und mit dem Fortgange der Zeit blos seine äußere Gestalt verändert hat. Sei dieses übermächtige Wesen ein Knochen, eine Vogelfeder, oder sei es ein allmächtiger, allgegenwärtiger, allkluger Schöpfer Himmels und der Erde; — wenn von ihm Glückseligkeit erwartet wird, so ist es ein Götze. Der Unterschied beider Systeme liegt blos in der besseren Wahl der Ausdrücke; das Wesen des Irrthums ist in beiden dasselbe, und bei beiden bleibt das Herz gleich verkehrt. — Mir ist Gott blos und lediglich Regent der übersinnlichen Welt." Auch Schelling vernichtet das richtige Verhältniß von Tugend und Seligkeit, indem er sie für absolut identisch erklärt und die Freiheit zur Spontaneität degradirt. Er lehrt nämlich[3]: „Die Bestimmung

---

1) S. August. de civ. Dei l. 19. c. 4: De summo bono et summo malo quid Christiani sentiant contra philosophos, qui summum bonum in se sibi esse dixerunt. — Si autem quaeratur a nobis, quid civitas Dei de his singulis interrogata respondeat, ac primum de finibus bonorum malorumque quid sentiat, respondebit, aeternam vitam esse summum bonum, aeternam vero mortem summum malum; propter illam proinde adipiscendam istamque vitandam, recte nobis esse vivendum. Propter quod scriptum est (Rom. 1, 17.): Justus ex fide vivit; quoniam neque bonum nostrum jam videmus; unde oportet, ut credendo quaeramus. Neque ipsum recte vivere nobis ex nobis est, nisi credentes adjuvet et orantes, qui et ipsam fidem dedit, qua nos ab illo adjuvandos esse credamus. Illi autem, qui in ista vita fines bonorum et malorum esse putaverunt, sive in corpore, sive in animo, sive in utroque ponentes summum bonum, atque ut id explicatius eloquar, sive in voluptate, sive in virtute, sive in utraque, sive in quiete, sive in virtute, sive in utraque, sive in voluptate simul et quiete, sive in virtute, sive in utrisque: — hic beati esse et a se ipsis beati fieri mira vanitate voluerunt. Irrisit hos veritas per prophetam dicentem (Ps. 93, 2.): Novit Dominus cogitationes hominum; vel sicut hoc testimonium posuit Apostolus Paulus (I. Cor. 3, 20.): Dominus novit cogitationes sapientium, quoniam vanae sunt.

2) Werke V. S. 219.

3) Phil. und Religion, S. 61.

des Vernunftwesens kann nicht sein, dem Sittengesetz ebenso zu unterliegen, wie der einzelne Körper der Schwere unterliegt: denn hiemit bestände das Differenzverhältniß: die Seele ist nur wahrhaft sittlich, wenn sie es mit absoluter Freiheit ist, d. h. wenn die Sittlichkeit für sie zugleich die absolute Seligkeit ist. Wie, unglücklich zu sein oder sich zu fühlen, die wahre Unsittlichkeit selbst ist, so ist Seligkeit nicht ein Accidenz der Tugend, sondern sie selbst."

Weil sowohl der Rationalismus, als der Pantheismus den Menschen isolirt und zu Gott erhebt, so muß der religiöse Rapport, die Gnade und die Vereinigung mit Gott in Abrede gestellt werden. Es ist aber eine grundlose Behauptung, daß sich das christliche Volk die Seligkeit von der Tugend getrennt vorstelle und irdischen Lohn erwarte, da es vielmehr nur das ewige Leben aus und bei Gott als höchste und einzige Seligkeit anerkennt und die Tugend für die subjective Aneignung und Harmonie mit der göttlichen Vermittlung hält.

In dem Gottmenschen und einzigen Mittler erschaut der Mensch das Urbild, dem er ähnlich werden soll. Diese Aehnlichkeit besteht aber in der adoptiven Sohnschaft und Eingeburt und Ruhe Gottes in der freien Creatur. Dem sündhaften Menschen ist selbst die Idee der höheren Selbstvollendung verdunkelt worden, was wir nicht blos im Heidenthume, sondern auch in dem modernen Heidenthume in der christlichen Zeit sehen. Daher kann eine Umbildung nur durch Berichtigung der Ideen über das Verhältniß Gottes zur Welt erzielt werden; die richtige Auffassung des Gottmenschen als des Urbildes ist hier der Höhepunkt. Christus ist das Haupt der Erlösten, der Mittelpunkt Aller, welche gottgemäß lebten, und so muß in der verklärten religiösen Gemeinschaft, in der civitas divina, auch der Endabschluß der religiösen Vollendung erfolgen.

Drittes Kapitel.

Von der universalen Vollendung.

I.

Von der Nothwendigkeit der Weltvollendung.

§. 138.

318. Sowohl die objective als subjective Vollendung zielen auf einen Endabschluß hin, welcher für immer bleibend ist.

Aus dem Verhältnisse der absoluten und relativen Persönlichkeit ergibt sich, daß zwischen ihnen ein dauerndes Verhältniß begründet

werden muß, weil die Persönlichkeit unzerstörbar ist. Aus dem Verhalten der freien Creatur zu Gott folgt die ewige, diesem Verhalten entsprechende Vergeltung, welche nothwendig die Unsterblichkeit zur Voraussetzung hat.

Weil die Creatur endlich ist, so ist sie nothwendig einer Entwicklung unterworfen, welche sich in der Zeit, d. h. successive, vollzieht und auf die Ausbildung der eigenen Wesenheit bezieht. Diese Entwicklung muß daher für jedes freie Wesen ein Ende nehmen und einen dauernden Zustand setzen; denn eine ewige Entwicklung widerspricht sich selbst.

Mit dem Abschlusse der Selbstentwicklung hört die Endlichkeit der Creatur nicht auf; denn dieser Abschluß bezieht sich nur auf die beständige Fortdauer der gesetzten Form, nicht aber auf andere Aeußerungen der Person, welche rein willkürlich und frei sind. Aber diese Aeußerungen ändern die innere Form nicht mehr, sondern entstehen aus ihr, und sind nur frei, soferne sie nie neutral sind oder eine äußere Steigerung oder Minderung, die aber verschwindet, verursachen.

Die Fixirung der letzten Form, welche das persönliche Wesen erzeugt hat, kommt nicht von Aussen, sondern zunächst von Innen, indem das Potenziale oder Keimartige zur vollkommenen Ausgeburt gelangt ist oder durch die Wegnahme des Leibeslebens die Möglichkeit entrissen ist, das Persönliche anders zu gestalten. Aber auf jeden Fall würde jedes Wesen, selbst wenn es die äußere Möglichkeit der Entwicklung besäße, an ein Ziel gelangen, wo die persönliche Entwicklung erschöpft wäre.

319. Es ist daher die Lehre, daß Alles in einem ewigen Kreislaufe und Verwandlungsprozesse sich befinde, und keine individuale Fortdauer, sondern nur eine materiale statt finde, an sich widersprechend. Sie streitet gegen jede, auch die natürliche Religion, weil die Lehre von einem beständigen Kreislaufe die persönliche und individuale Selbstheit aufhebt, während die Religion sie zur nothwendigen Voraussetzung hat. Das vorchristliche und außerchristliche Bewußtsein, welches die persönliche Würde durch Lehre und Leben herabsetzte, erzeugte auch die Lehre von der Seelenwanderung oder von einer Verkörperung der abgefallenen Geister, von einer endlichen Restauration aller Bösen u. s. w.[1]). Aber wenn Alles in einem ewigen Kreislaufe

[1]) S. Augustin. de civ. Dei l. 12. c. 20: De impietate eorum, qui asserunt animas summae veraeque beatitudinis participes iterum atque iterum per circumitus temporum ad easdem miserias laboresque redituras. — Quorum enim aures piorum ferant, post emensam tot tantisque calamitatibus vitam, — post tam magna mala

begriffen ist, wo ist Jenes, welches diesen Kreislauf beginnt, regelt und abschließt? Denn ohne ein Subject läßt sich die Entwicklung doch nicht denken, und da mehre Subjecte sich entwickeln, so muß ein darüber stehendes, höheres angenommen werden. Es kann also nur ein absolut persönliches Wesen eine niedere Vielheit zur Einheit und zur Entwicklung bringen. Aber da die äußere Entwicklung nur eine Erscheinung des Endlichen ist, so muß sie dasselbe vollenden oder in einen dauernden Zustand versetzen. Eine beständige Entwicklung erforderte einen ewigen Zustand der Materie oder eine beständige Schöpfung oder Setzung durch Gott, weil Gott nach Aussen nur persönlich und successive wirken, also die Materie selbst nur in der Zeit setzen könnte. Aber eine äußere Einwirkung ist keine Entwicklung. Eine ewige Entwicklung ist daher ein absoluter Widerspruch.

Aus dem Gesagten folgt, daß jene Form, in welcher sich der Mensch bei seinem Tode befindet, immer mit der Persönlichkeit fortdauern werde, weil sie nicht mehr umgebildet werden kann. Daher verursacht sich der Mensch selbst seinen Zustand, entweder in ewiger Seligkeit oder Unseligkeit; dort mit der Gnade, hier in der Abwendung von ihr. Diese Verursachung heißt Verdienen; das Verursachte ist das Verdienst (meritum) oder Mißverdienst (demeritum). Da diese Verursachung eine Relation zur absoluten Persönlichkeit hat, so erscheint

---

tamque multa et horrenda, tandem aliquando per veram religionem atque sapientiam expiata atque finita, ita pervenire ad conspectum Dei atque ita fieri beatum contemplatione incorporeae lucis per participationem immutabilis immortalitatis ejus, cujus adipiscendae amore flagramus, ut eam quandoque necesse sit deseri et eos, qui deserunt, ab illa aeternitate, veritate, felicitate dejectos, tartareae mortalitati, turpi stultitiae, miseriis exsecrabilibus implicari, ubi Deus amittatur, ubi odio veritas habeatur, ubi per immundas nequitias beatitudo quaeratur; atque hoc itidem atque itidem sine ullo fine priorum et posteriorum certis intervallis et dimensionibus saeculorum factum et futurum; et hoc propterea, ut possint Deo, circumitibus definitis euntibus semper atque redeuntibus per nostras falsas beatitudines et veras miserias, alternatim quidem, sed revolutione incessabili sempiternas, nota esse opera sua; quoniam neque a faciendo quiescere neque sciendo possit ea, quae infinita sunt, indagare; quis haec audiat? quis credat? quis ferat? Quae si vera essent, non solum tacerentur prudentius, verum etiam (ut quomodo valeo dicam, quod volo) doctius nesciretur. Nam si haec illic in memoria non habebimus, et ideo beati erimus, cum hic per eorum scientiam gravatur amplius nostra miseria? Si autem ibi ea necessario scituri sumus, hic saltem nesciamus, ut hic felicior sit exspectatio, quam illic adeptio summi boni; quando hic aeterna vita consequenda exspectatur; ibi autem beata, sed non aeterna, quandoque amittenda cognoscitur. — Si autem dicunt neminem posse ad illam beatitudinem pervenire, nisi hos circumitus, ubi beatitudo et miseria vicissim alternant, in hujus vitae eruditione cognoverit: quomodo ergo fatentur, quanto plus quisque amaverit Deum, tanto eum facilius ad beatitudinem perventurum, qui ea docent, quibus amor ipse torpescat? —

Gott als der Belohner und Bestrafer[1]), als der ewige Vergelter, und diese Beziehung zur absoluten Persönlichkeit ist die letzte, welche die vorhergehenden, daß Gott existire, höchst persönlich und das höchste Gut sei, in sich schließt. Eine Vergeltung ohne ewige Dauer ist aber werthlos.

II.

Von den Elementen dieser Weltvollendung.

§. 139.

320. Es fragt sich, was unter der Weltvollendung zu begreifen sei. Darunter fällt aber die ganze Schöpfung, die geistige, materiale und gemischte, Himmel und Erde sammt ihren Bewohnern.

Es muß daher die gesammte Weltgeschichte abschließen und eine allseitige Harmonie herrschen. Da Gott das Endziel aller Creaturen ist und diese ihrer Bestimmung entgegenführt, so muß ein Abschluß der geschichtlichen Entwicklung eintreten. Es muß daher einen letzten oder jüngsten Tag geben, und an diesem die Schlußentscheidung und Ausscheidung, das letzte Gericht, statt finden.

Vor dieser Schlußentscheidung, die eine allgemeine ist, ist für die Früherlebenden eine individuale Schlußentscheidung, die mit dem Verluste des leiblichen Lebens eintritt, anzunehmen. Auch im Jenseits gibt es noch eine theilweise Durchbildung für Jene, welche zwar mit dem Persönlichen oder mit dem Herzen den religiösen Rapport bewahrten und behaupteten, aber denselben nicht allseitig realisirten. Daher findet sich auch in allen Naturreligionen die Lehre von einem Reinigungszustande, welcher vorübergehend ist oder für den Einzelnen nur so lange dauert, bis der religiöse Rapport vollständig durchgebildet ist, und welcher daher mit der Weltvollendung für Alle aufhört.

Ferner folgt aus dieser Entwicklung bis zur Durchbildung und bis zur universalen Weltvollendung, daß weder im Jenseits, noch im Dießseits ein vollkommener Zustand bestehen kann. Die im Jenseits Vollendeten harren auf die Vollendung ihrer Brüder im Dießseits, auf die Verklärung der Natur, auf die Wiederherstellung des abgelegten Leibes, wodurch erst der Vollgenuß ihrer Seligkeit eintritt. Die Auferstehung des Fleisches, welche einen Glaubensartikel im Christenthume bildet, findet sich gleichfalls in der Naturreligion angedeutet;

---

1) Hebr. 11, 6.

denn wozu die prachtvolle Bestattung, die Einbalsamirung der Todten, wenn die Leiber nicht mehr, als gewöhnliche Materie sind? Wenn man indessen die Materie als die Quelle des Bösen ansieht, und lehrt, daß die Seelen nur zur Strafe mit Leibern bekleidet wurden, so muß angenommen werden, daß weder eine Verklärung der materialen Welt, noch eine Auferstehung der Leiber statt finde.

Daß im Dießseits vor der Weltvollendung kein vollkommener Zustand statt finden könne, begreift sich von selbst; denn die Creatur ist theils noch unverklärt, noch nicht von Gott erfüllt, theils selbst entstellt und verwundet, verdorben und verkehrt, so daß selbst erst eine Ausscheidung vorgenommen werden muß, ehe die Vollendung eintritt; denn jetzt ist die Menschheit mit einem Acker vergleichbar, auf dem das Unkraut mit dem Weizen vermischt ist. Zur Zeit der Ernte aber, sagt Christus, wird er den Schnittern befehlen, daß sie das Unkraut von dem Weizen scheiden.

321. Weil es nur Einen Mittler gibt, nämlich den Gottmenschen, so ist er es, welcher Alles erneuert, vollendet und erklärt. Aber nur darum, weil er sich der Menschheit eingeboren, hat er auch die Macht, die Menschheit zu erneuern, und weil er mit der menschlichen Natur auch die materiale Natur angenommen, so durchdringt sein gottmenschlicher Einfluß nicht blos die persönliche, sondern auch die unpersönliche Creatur. Christus ist daher das Prinzip und das Urbild der Verklärung, weil durch ihn und nach seinem Bilde Alles erneuert und vollendet wird.

Es muß die gesammte Creatur dem göttlichen Urbilde in der Vollendung allseitig entsprechen; die dreisphärige Creatur, der Spiegel des dreipersönlichen Gottes und Urbildes, wird vollendet dastehen, wenn auch die Menschenwelt ein Ganzes oder ein System bildet und als solches der Geister- und Naturwelt vollendet zur Seite treten kann. Es werden daher alle Völker eine harmonische Einheit bilden, wenn sie von demselben religiösen Rapport ergriffen sind und die Eine Kirche, die lebendige Gemeinschaft mit Gott und unter sich, sowie die vollkommene Darstellung Gottes bilden. Der verklärten Kirche muß auch eine Verklärung von Himmel und Erde, von der Materie zur Seite gehen, und so wird die ganze Welt ein Tempel Gottes sein, nur den Theil ausgenommen, welcher sich selbst von Gott abgewendet und disharmonisch geworden.

III.

Von dem doppelten Vergeltungszustande.

§. 140.

322. Es gibt einen doppelten Vergeltungszustand, jenachdem das freie Wesen in der lebensvollen Gemeinschaft mit Gott lebt und durch seinen Besitz beseligt wird, oder jenachdem es, von der Einwohnung Gottes beraubt, in sich und außer sich disharmonisch ist und daher sich unselig fühlt.

In der ewigen Seligkeit und Unseligkeit ist der religiöse Bezug dort positiv, hier negativ vollendet; daher besteht die Seligkeit wesentlich in diesem Rapporte, welcher daher als ewiges Leben bezeichnet wird, wie die Unseligkeit wesentlich in dem Mangel dieses Bezuges oder in der Trennung von Gott. Der religiöse Bezug ist aber vollendet, wenn der Glaube sich in die Anschauung von Angesicht, die Hoffnung in den Besitz verwandelt und die Liebe die höchste Höhe erreicht[1]). Die ewige Seligkeit besteht nicht in der blosen Anschauung, sondern auch in dem Genusse, weil den religiösen Rapport nicht blos der Glaube, dem die Anschauung entspricht, sondern auch die Hoffnung und Liebe begründen. Gott vereinigt sich aber unmittelbar, nicht durch eine Gabe, mit dem Geschöpfe und wohnt ihm ein, und die Creatur schaut und fühlt Gott an sich, wie er sich hingibt, nicht durch ein geschaffenes äußeres Medium[2]).

---

[1]) S. Thomas comp. theol. c. 149: Consummatio autem hominis est in adeptione ultimi finis, qui est perfecta beatitudo sive felicitas, quae consistit in divina visione. Visionem autem divinam consequitur immutabilitas intellectus et voluntatis. Intellectus quidem, quia, cum perventum fuerit ad primam causam, in qua omnia cognosci possunt, inquisitio intellectus cessat. Mobilitas autem voluntatis cessat, quia adepto fine ultimo, in quo est plenitudo totius bonitatis, nihil est, quod desiderandum restet. Ex hoc autem voluntas mutatur, quia desiderat aliquid, quod nondum habet. Manifestum est igitur, quod ultima consummatio hominis in perfecta quietatione vel immobilitate consistit et quantum ad intellectum et quantum ad voluntatem. —

[2]) Ib. c. 164: Videbitur autem Deus per essentiam ab intellectu creato, non per aliquam sui similitudinem, qua in intellectu praesente res intellecta possit distare, sicut lapis per similitudinem suam praesens est oculo, per substantiam vero absens. Sed ipsa Dei essentia intellectui creato conjungitur quodammodo, ut Deus

323. Dagegen besteht die ewige Verdammung oder Unseligkeit in der Trennung von Gott, der dem Verdammten nicht einwohnt, in dem Gefühle des Widerspruches in sich und nach Aussen, in der Selbstpeinigung und in der Marter, welche von der Aussenwelt stammt, weil die disharmonische Aussenwelt nur quälend auf den Menschen einwirken kann.

Weil aber der fixirte Wille unwandelbar ist, so kann von einer Aenderung der bösen Gesinnung und des bösen Zustandes nicht die Rede sein. Daher ist es irrig, wenn Romang lehrt[1]: „Die bisher einseitig ins Auge gefaßte Unseligkeit kann ja nicht länger dauern, als das Böse, dessen Bewußtsein erst dem Uebel den Stachel gibt. Eine Verordnung zu endloser Unseligkeit wäre demnach nothwendig auch eine Verordnung zu endloser Sündhaftigkeit; wie denn auch die Kirchenlehrer, welche eine solche Lehre aufgestellt haben, nur diejenigen als zu endloser Verdammniß verordnet darstellen, denen ihre Sünde behalten worden sei. Das Behalten der Sünde nun wäre nicht nur noch weit härter für diejenigen, welche es beträfe, als ihre Verordnung zur Unseligkeit, inwieferne dieselbe nicht in der Sünde selbst besteht; sondern das Böse wäre dann ein bleibend Bestehendes, eben so sehr wie das Gute, Positives, nicht ein Aufgehobenes und Aufgehobenwerdendes in der Welt Gottes. Nicht einmal der altpersische Dualismus schrieb dem Bösen eine solche Selbstständigkeit zu, und wenn die Ansicht nicht dualistisch sein, wenn wirklich von Gott eine Verordnung zur Behaltung der Sünde und daherigen Verdammniß ausgehen sollte, so würde das Böse auf eine unendlich schlimmere Weise auf Gott zurückgeführt, als man unserer Ansicht Schuld zu geben pflegt. Die Annahme einer absoluten Verwerfung verträgt sich mithin noch weniger mit der Heiligkeit Gottes, als mit seiner Güte und Gerechtigkeit, welche beide Eigenschaften Manches zulassen durften, was unklare Gefühle nicht damit zu vereinen wissen. Weit überwiegend mögen bestimmte Einzelne und ganze Geschlechter von Wesen verordnet sein, das Geringere und Unerfreulichere darzustellen, und zwar wie in bald vorübergehender, so wohl auch in lange anhaltender Dauer; nie jedoch kann eine bestimmte Creatur von Gott zu endloser Sünde und Unseligkeit verordnet sein."

---

per essentiam videri possit. Sicut igitur in illo ultimo fine videbitur, quod prius de Deo credebatur, ita quod sperabatur ut distans, tenebitur ut praesens. Et hoc comprehensio nominatur.

[1]) System der natürlichen Religionslehre, S. 490.

Auch vom Zwecke der Strafe läßt sich kein Einwurf ableiten und nicht behaupten, daß, wenn sie die Besserung des Sünders oder die Abschreckung Anderer bezweckt, sie nur so lange dauert, als der Wille widersteht; oder, daß Gott vermöge seiner Barmherzigkeit nicht den Tod des Sünders wolle. Denn — was hier die Hauptsache ist — die Sünde gegen Gott führt als Selbstverwundung die Strafe selbst mit sich und hat keine nur äußere, erst zu vollstreckende Strafe zur Folge; also kann damit kein Zweck der Besserung oder Abschreckung verbunden sein oder Gott kann nicht verzeihen und die Strafe nachlassen, wenn er nur will, weil der Wille unwandelbar fixirt ist. Sowohl die Seligkeit als die Unseligkeit, Lohn oder Strafe, ist über das nur äußere juridische Verhältniß erhaben; daher bezeichnet die heilige Schrift den einen Zustand als Leben, den anderen als Tod. Nur in analoger, aber nicht in adäquater Weise kann man von Lohn und Strafe reden[1]).

324. Es besteht aber die Seligkeit und Unseligkeit nicht blos im Innern, sondern sie existirt auch in der Wechselwirkung nach Aussen. Nur in der Zeitform ist das Aeußere dem Inneren nicht adäquat, weil die Durchbildung nicht vollzogen ist, was aber im Jenseits nicht der Fall sein kann. Wie hier der Mensch in seinem Inneren den Himmel oder die Hölle bereits trägt, so muß in der Vollendung auch der äußere Ort dem inneren Zustande entsprechen, welcher nur in der Gottesnähe oder Gottesferne nach dem göttlichen Einflusse bestehen kann. Wie hier der Mensch den Ort, worin er sich befindet, mit seiner Atmosphäre erfüllt, und wie er in der Gesellschaft auch einen Wechseleinfluß erfährt, so werden die Seligen sich gegenseitig erheben und ihre Wonnegefühle mittheilen, so daß diese Gesellschaft selbst der Himmel und im Himmel ist, während die Unseligen, welche, von Gott getrennt, sich ihren Aufenthaltsort selbst verpesten, in der Hölle sich befinden.

Daher wird es nach der letzten Ausscheidung zwei ewige Societäten geben, die der Seligen im Himmel, und die der Unseligen

[1]) S. Thomas c. theol. c. 72: Cum ultimus finis hominis sit vita aeterna, non omnes ad eam perveniunt, sed soli, qui secundum virtutem operantur. Praeterea est ostensum, sub divina providentia contineri non solum naturalia, sed etiam res humanas, non in universali tantum, sed etiam in singulari. Ad eum autem, qui singularium hominum curam habet, pertinet proemia virtuti reddere et poenas peccato, quia poena est medicina culpae et ordinativa ipsius. Virtutis autem proemium felicitas est, quae ex bonitate divina homini datur. Pertinet igitur ad Deum, his, qui contra virtutem agunt, non felicitatem, sed contrarium, poenam reddere, scilicet extremam miseriam.

in der Hölle; die Kirche in ihrer Vollendung als civitas divina ist ganz verklärt und heilig, abgesondert von den Gottlosen und Unheiligen[1]).

---

[1]) Raymundi de Sab. th. n. t. 91: Quia pars hominum, quae ambulat per viam culpae et operum puniendorum, contrariatur et inimicatur, in quantum potest, alteri parti hominum, quae ambulat per viam meriti et operum remunerandorum: ideo necesse est, quod istae duae partes ab invicem perpetue separentur tali elongatione et distantia locali, qua non possit esse major.

Item quia remuneratio bonorum operum et punitio malorum debet fieri in distinctis locis et congruis, ideo debent esse duae habitationes et duae civitates separatae et oppositae. Sic igitur ex operibus concludere possumus, duas essse civitates principales et perpetuas habitationes ab invicem distinctas localiter, quarum una vocatur paradisus, et altera infernus.

Anhang und Schlußentwicklung.

Von der Einheit des idealen Theiles.

325. Die natur- oder urreligiösen Wahrheiten erfordern noch eine nachträgliche Betrachtung, die mehr allgemeiner Natur und jetzt erst, nachdem wir die einschlägigen einzelnen Lehren durchgegangen, am Platze ist. Es fragt sich hiebei um ihr Wesen, ihre Bedeutung und Stellung in der christlichen Pistik, sodann um ihre innere Gliederung, Begründung und Verbindung, sowie endlich um die Erfüllung, Ergänzung und Vermittlung, welche diese Lehren im Ganzen in der christlichen Religion erlangen.

I.

326. Das Wesen der urreligiösen Wahrheiten ergibt sich, wenn wir die Aufgabe, welche eine systematische Wissenschaft zu lösen hat, ins Auge fassen und näher erwägen. Es ist aber die christliche Glaubenswissenschaft als System unsere zu lösende Aufgabe.

In einem Systeme müssen aber die einzelnen Glieder der Reflex des Ganzen, selbst nachbildliche Systeme und Theileinheiten sein; es muß daher auch in einem Punkte das ganze System concentrirt sein. Im primitiven Erkennen ist dieser Punkt die christliche Glaubenswissenschaft selbst; im speculativen ist es der Begriff, die erste vollständige Bestimmung der christlichen Glaubenswissenschaft, welcher Begriff auf dem Grunde der intellectualen Anschauung gewonnen wird. Weil in der Wissenschaft nur die Durchbildung liegt, so haben wir an dem religiösen und christlichen Glauben das näher zu bestimmende Object. Die Religion ist der Grundbegriff, der Glaube zeigt an, wie weit die Religion aufgenommen oder entwickelt wird. Ist aber die Religion die persönliche Gemeinschaft, die lebensvolle Einheit zwischen Gott und der freien Creatur, so liegen darin drei Elemente, nämlich Gott, die freie Creatur und der persönliche Rapport, und eine

dreifache Vermittlung, nämlich die begriffliche, indem aus jedem dieser drei Elemente die anderen abgeleitet werden können; sodann die persönliche und individuale, indem die Person in Bezug auf die religiöse Entwicklung, als Prinzip derselben, gedacht wird; endlich die universale, historische, welche den Stufengang nach Innen und Aussen in dem religiösen Prozesse darlegt. So enthält also der Begriff der Religion selbst eine Einheit und Vielheit, ein System, bereits in sich.

Von dem gesammten Prozesse der Religion hebt die Glaubenslehre das mehr objective Moment dieser Entwicklung heraus, nämlich die von Gott gesetzte Begründung, Fortbildung und Vollendung der Religion, welche die Grundlage für die subjective Seite der Religion, wovon die christliche Ethik handelt, bildet.

Die Religion ist ihrem Wesen nach Vermittlung, persönlicher und wechselseitiger Prozeß, welcher daher einer Steigerung fähig ist und eine solche wirklich gefunden hat, sowie die persönliche Substanz zur Voraussetzung hat. Daher kann die absolute oder christliche Religion nicht ohne die vorhergehende begriffen werden.

Eine solche Steigerung hat auch die Erkenntniß und Erfassung der Religion aufzuweisen. Weil die Religion auf der einen Seite sich an die persönliche Natur anlehnt, auf der anderen aber ein Werk der göttlichen Freiheit ist, so ist die Vernunft wohl im Stande, aus der Betrachtung der persönlichen Natur auf einen persönlichen und freien Rapport, auf die Religion, zu schließen und so die Grundzüge der Religion zu entwerfen; aber eine bestimmte und vollständige Erkenntniß von der Religion erlangt die Vernunft nur aus der Geschichte. Wegen der Gottähnlichkeit hat die freie Creatur einen natürlichen Zug zu Gott hin und sie besitzt ein persönliches Interesse, wenn von ihrem Verhältnisse zu Gott, von der Religion, die Rede ist. Daher hat sie auch einen Trieb, sich hierin Rechenschaft zu verschaffen, und sie vermag dieses bis auf einen gewissen Grad aus sich selbst, von den gewöhnlichen Mitteln unterstützt.

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß ebenso die naturreligiösen Wahrheiten in der christlichen Glaubenslehre behandelt werden müssen, wie die vorchristliche religiöse Entwicklung darin besprochen wird. Nur darum kann es sich hiebei handeln, ob diese Lehren in Verbindung mit den positiven, oder besonders entwickelt werden müssen; denn wir können es nur als eine Verkennung der Dogmatik ansehen, wenn man z. B. die Beweise für Gottes Dasein, für die Freiheit und Unsterblichkeit der persönlichen Creatur ausschließen und nur indirect, oder nur auf historisch-positive Weise davon handeln will.

Für eine besondere und in sich zusammenhängende Behandlung der religiösen Grundlehren spricht aber das Wesen der Wissenschaft,

welche auf Grundprinzipien sich stützt. Es liegt aber im Grundbegriffe der Religion eine dreifache Modification oder Abzweigung, nämlich eine ideale oder begriffliche, welche zunächst die Grundwahrheiten der Religion, und also auch der christlichen entwickelt, sodann eine reale und formale, welche sich zunächst auf das persönliche Prinzip und die Entwicklung der Religion gründen.

Es ist allerdings möglich, nach den Elementen der Religion eine Gliederung vorzunehmen und z. B. von der Existenz, und dem Wesen Gottes, wie von der Trinitätslehre unter Einer Rubrik zu handeln; aber die Einheit und der Zusammenhang der Grundwahrheiten tritt nicht hervor. Die Grundlehren der Anthropologie oder Kosmologie und des religiösen Bezuges werden gewöhnlich gar nicht hervorgehoben, gleich als ob z. B. die Schöpfungslehre und die ewige Vergeltung nicht religiöse Grundlehren wären.

Diese Grundlehren haben daher eine dreifache Beziehung zu den positiven und christlichen; denn nach der historischen Entwicklung haben sie insoferne eine historische Wirklichkeit, als sie zwar die Uroffenbarung im Paradiese voraussetzen, aber doch der positiven vorangehen, neben ihr und mit ihr bestehen, obwohl sie in der positiven keine vollständige Religion begründen. Daher haben sie zweitens auch für jeden Christen die Bedeutung von Grundlehren, worauf sich das Christenthum stützt, oder von vorgängigen Grundlehren (praeambula fidei), weil man Grundlehren auch die Hauptlehren des Christenthumes nennen kann. Diese entfernteren Grundlehren stehen aber drittens im wissenschaftlichen Systeme in nothwendiger Beziehung zu den positiven Lehren, insoferne ohne sie die letzteren nicht möglich und nicht erkennbar sind. Weil sie von keiner bestimmten einzelnen Lehre des Christenthumes, sondern nur im Allgemeinen davon handeln, soferne die Grundlehren ohne die positiven und diese ohne die ersteren nicht verstanden werden, so ist dieser Theil der ideale in der christlichen Pistik, weil das Wesen der christlichen Glaubenswahrheiten nur im Allgemeinen, nicht im Einzelnen entwickelt wird. Wie im philosophischen Systeme die Erkenntnißlehre zwar das Wirkliche bestimmt, aber nur im Allgemeinen entwickelt, so beschränkt sich auch das erste, ideale, noologische Moment nur auf die allgemeinen Grundbegriffe.

Dieser Theil verhält sich zum zweiten, ontologischen ferner so, wie die ganze Pistik zur Ethik, welche letztere in der Liebe, der vollen persönlichen Hingabe an Gott, ihren Mittelpunkt hat, oder wie das theoretische zum praktischen Momente, wie das Idealprinzip zum Realprinzip. Ueberdieß entspricht unser erster Theil der christlichen Pistik ganz dem allgemeinen Theile in der christlichen Ethik nach der gewöhn-

lichen Eintheilung, indem erst im späteren Theile von der wirklichen Religion, von den theologischen Tugenden u. s. w. gehandelt wird.

Dieser Theil ist ein abstracter, weil diese Grundlehren erst von den positiven abgezogen werden müssen, wie der zweite ebenfalls, nur im realen Sinne, abstract ist, weil die Religion als Rapport und in ihrer historischen Einheit das Ganze und Vollständige ist. Wie der erste Theil ein ideal abstracter, so ist der zweite ein real abstracter, indem der erste die ideale, der zweite die reale Grundlage der Pistik behandelt.

II.

327. Was die innere Gliederung, Entwicklung und Einheit der naturreligiösen Wahrheiten anlangt, so ergibt sie sich aus dem Prinzipe, woraus sie abgeleitet werden, und aus einem Vergleiche der entsprechenden Wahrheiten.

Das Prinzip aber, wovon diese Wahrheiten abgeleitet werden, ist der Begriff der Religion als eines lebendigen, persönlichen und wechselseitigen Rapportes zwischen der absoluten und relativen Persönlichkeit. Daher ergibt sich eine dreifache Gliederung nach dem dreifachen Elemente, nämlich in Bezug auf die absolute, sodann auf die relative Persönlichkeit, sowie in Bezug auf den wechselseitigen Rapport.

Aber in jeder Gliederung findet sich ein realer Mittelpunkt, wovon aus durch Abstraction ein grundhaftes und durch Erfüllung ein abschließendes Moment sich ergibt. Es ist aber die Persönlichkeit und das wirkliche persönliche Verhältniß der Mittelpunkt, indem der Mensch sich als frei oder persönlich denkt und Gott, als der absoluten Persönlichkeit, gegenüberstellt und zwar entweder in harmonischer oder disharmonischer Weise. Daher ist in der Entwicklung im zweiten Gliede von der göttlichen und creatürlichen Persönlichkeit, sowie von dem guten und bösen Zustande derselben zu Gott die Rede.

Für die historische Entwicklung ist der Ausgangspunkt von der Persönlichkeit und Wirklichkeit der erste; aber für die wissenschaftliche Betrachtung kann er es nicht sein, weil die absolute Persönlichkeit die Existenz Gottes, die relative die Creatürlichkeit, sowie der bestimmte Zustand die Anlage zur Religion und die göttliche Vorsehung und Gnade voraussetzt. Daher muß zuerst von der Existenz Gottes, von der Geschöpflichkeit der endlichen Persönlichkeit und von der Vorsehung und Bestimmung in Betreff der Religion gehandelt werden. Es ist aber dieser Theil, wie es sich von selbst begreift, ein abstracter, indem der gewöhnliche Mensch eine solche Abstraction nicht vornimmt, sondern

alle Elemente mit der Persönlichkeit zusammenfaßt. Die Wissenschaft hat wohl eine Unterscheidung und Abstraction, aber keine Scheidung und Trennung, noch eine Confundirung vorzunehmen.

Aus dem Begriffe eines persönlichen Wesens folgt aber auch als reale Erfüllung ein entsprechendes Moment. Nämlich, wenn Gott absolut und absolut persönlich ist, so ergibt sich, daß er nur Einer ist und sein kann, keine Vermehrung und Verminderung weder im Innern, noch nach Aussen zulassen kann. In Bezug auf die endliche Persönlichkeit resultirt die ewige individuale Fortdauer, sowie in Bezug auf den Rapport der ewige Vergeltungszustand.

Nachfolgendes Schema stellt das Gesagte klar vor Augen:

Moment. Element.	**Ideales.** I.	**Reales.** II.	**Formales.** III.
Theologisches. I.	Gottes Existenz. 1.	Gottes Persönlichkeit. 2.	Gottes Einheit. 3.
Anthropologisches. II.	Die geschöpfliche, der freien Creatur. 4.	persönliche und 5.	unsterbliche Natur 6.
Morphologisches. III.	Religiöse Bestimmung. 7.	Religiöses Verhalten. 8.	Ewige Vergeltung. 9.

In dieser Zusammenstellung ersieht man zwei Reihen, die dialektische und die sachliche; jene zerlegt sich in ein ideales, reales und formales Moment, diese in drei Elemente, die im Religionsbegriffe vereinigt sind. Das reale Moment enthält den Mittelpunkt und die

Gegenwart; das formale erweist sich als Vollendung, das ideale dagegen als Abstraction.

Ebenso ergibt sich aus einer geringen Betrachtung dieses Schema, daß jede von diesen neun Grundlehren mit allen übrigen in Verbindung steht. Die theologische Reihe macht davon keine Ausnahme; denn die Beweise für Gottes Existenz, Persönlichkeit und Einheit setzen das beweisende Subject, welches endlich und persönlich ist, voraus, weil die Beweisführung ein Act der Freiheit ist. Daher liegt in jeder dieser Grundlehren der religiöse Rapport, nur in einer besonderen Modification dargelegt. In der letzten Grundlehre (n. 9.) ist dieser Rapport vollendet, in der ersten ist er am unvollendetsten, und in der Mitte (n. 5. u. 8.) ist er als möglich und irgendwie verwirklicht enthalten. Die geschöpfliche Natur der endlichen Persönlichkeit enthält in der Erkenntniß dieser Lehre die persönliche Natur und damit die Bestimmung zur Religion, welche das absolute Wesen voraussetzt. So begründen sich alle diese Lehren entweder durch Voraussetzung oder durch Nachsetzung, und die Neunzahl erweist sich als der aufgeschlossene Ternar, welcher in dem Begriffe der Religion liegt.

III.

328. Was endlich die Erfüllung und Ergänzung dieser urreligiösen Lehren in den positiven Dogmen und in den nachfolgenden zwei Theilen anlangt, so ergibt sich das Wechselverhältniß aus ihrem Wesen und ihrer Bestimmung.

Die Naturreligion verhält sich zur christlichen als grundlegend, so daß ohne sie keine positive Religion möglich ist. Daher mußte sich die Religion selbst durch die positive fortgesetzte Einwirkung Gottes erhalten, entwickeln und vollenden, weil die höhere Stufe von der Grundlegung der niederen abhängt, weßhalb auch jetzt eine rationalistische und pantheistische, oder dualistisch-monistische Weltansicht die positive Religion vernichten muß, weil sie selbst die natürliche aufhebt. Es ist die Behauptung eine unwahre, daß die christliche Religion nur die Wiederherstellung der ursprünglichen und keine höhere Stufe sei.

Da aber keine bemerkbare Grenze zwischen den natürlichen und positiven Religionswahrheiten besteht, sondern in den positiven die natürlichen enthalten sind, so ist es schwer, strikte bestimmen zu wollen, wo die einen aufhören und die anderen anfangen. Diese Schwierigkeit besteht nicht so fast in Bezug auf die erste und zweite Klasse der naturreligiösen Wahrheiten, als vielmehr in Bezug auf die dritte; denn daß Gott existire, absolut persönlich und Einer sei, daß der Mensch geschaffen, persönlich und unsterblich sei, kann klar erkannt

werden. Auch die Lehre von der ewigen Vergeltung steht zweifellos fest; aber die Mittel, wodurch das ewige Leben erkannt wird, der Prozeß der Rechtfertigung und die göttliche Veranstaltung zur Entsündigung sind Objecte, welche ein Mehr oder Minder und daher keine genaue Grenzbestimmung gegen die positive Seite zulassen. Es ist die Annahme irrig, daß die Lehre von der Weltschöpfung zur positiven Religion ausschließlich gehöre, da ja jede Religion, die sie nicht annimmt, sich selbst vernichtet, weil die Absolutheit oder Unselbstheit der endlichen Persönlichkeit aufgehoben wird. Viele Wahrheiten, wie die Auferstehung der Leiber, sind wohl in der Urreligion angedeutet, aber nicht bestimmt gegeben, weßhalb sie keine rein positive Lehre sein können.

Daher sind diese naturreligiösen Lehren auf der einen Seite zwar eine Einheit und ein Ganzes; aber die einzelnen Züge sind nicht ausgeführt und klar genug, weßhalb sie einer Erfüllung und Vollendung bedürfen. Sie weisen selbst auf die positiven hin und bestimmen diese im Allgemeinen. Aber diese Ergänzung ist eine doppelte; denn im realen Theile wird die erste und zweite Klasse, im formalen dagegen die dritte Klasse der religiösen Grundlehren ergänzt und vollendet. Es erweist sich aber darin die innere Harmonie, daß im idealen Theile die begriffliche Seite nach dem Idealprinzipe der Religion, im realen dagegen die ontologische oder reale und im formalen die morphologische Seite des Religionsbegriffes besonders entwickelt wird.

Diese Ergänzung in den zwei folgenden Theilen betrifft daher entweder das substanzial-persönliche oder das morphologisch-persönliche Moment von dem idealen Theile, indem der zweite Theil das erstgenannte, der dritte dagegen das letztgenannte Moment näher, positiv, speculativ und historisch entwickelt. Es kann daher auch in den zwei folgenden Theilen nicht davon die Rede sein, nur bei dem positiven Elemente stehen zu bleiben; vielmehr wird Manches, was zunächst Sache des natürlichen Erkennens ist, z. B. die Lehre von den Engeln und dem Dualismus im Menschen und seiner Vermittlung, wie von der Natur näher entwickelt werden müssen, so daß hier die Ergänzung nicht so sehr eine neue Lehre, als vielmehr eine Fortbildung der natürlichen Erkenntniß auf dem Grunde der positiven Lehre ist. Daher hören auch die naturreligiösen Wahrheiten nicht auf, solche zu sein, wenn für sie positive Beweise angeführt werden. Eine tiefere und höhere Entwicklung ist erst durch den vollkommenen Gottesbegriff möglich; ist Gott, das Urbild, dreipersönlich, so kann auch das Nachbild nur dreiweltlich sein. So ergibt sich daher selbst da, wo die empirisch erkennbaren Thatsachen eine unmittelbare Erkenntniß und Erforschung zulassen, eine Ergänzung und Fortbildung, weßhalb die

natur- oder urreligiösen Wahrheiten, wie sie entwickelt wurden, nur prinzipial vollständig behandelt sind, um die Einheit der religiösen Begriffe darzulegen.

Daher sind die naturreligiösen Lehren nur als Grundlehren in Bezug auf die positiven behandelt worden, und da in den christlichen die ersteren enthalten sind, von ihnen abgezogen worden. Aus demselben Grunde können die zwei nachfolgenden Theile nicht blos positive Lehren enthalten, sondern sie entwickeln die in dem Religionsbegriffe enthaltenen Seiten nach dem Real- und Formalprinzipe so, daß sie für die wissenschaftliche Entwicklung eine Ergänzung und Fortbildung der grundreligiösen Lehren sind, mögen sie positiv- oder naturreligiöser Art sein.

Da im Systeme der Theil das Ganze und das Ganze den Theil abspiegeln muß, so kann die Aufgabe nur so gelöst werden, daß mit dem Abstractesten begonnen und mit dem vollen Gehalte geschlossen wird. Es ist aber kein Widerspruch, wenn im Systeme von einem Theile auf den anderen geschlossen wird, weil dieses nur in getrennten Functionen geschieht. So beweist die endliche und unendliche Persönlichkeit, daß ein religiöser Bezug nothwendig sei; aber die historische Religion selbst beweist umgekehrt, daß es eine absolute und relative Persönlichkeit gibt.

Nur der Zusammenhang ist im Systeme beweisend, weßhalb aus dem einen Gliede auf das ergänzende geschlossen wird. Dieses gilt von den Elementen, wie von den Momenten, den realen, wie dialektischen Gliedern. In der Dialektik gibt es aber ein ideales, reales und formales Moment nach den Gesetzen der Entwicklung und einen entsprechenden idealen, realen und formalen Zusammenhang. So besteht zwischen dem Gedanken und dem Inhalte ein nothwendiger, aber nur idealer Zusammenhang, weßhalb man aus der Idee oder dem Gedanken Gottes auf seine Wirklichkeit schließt. Zwischen dem endlichen und unendlichen Wesen besteht ein realer Zusammenhang, wie zwischen der religiösen Erscheinung und Gott ein formaler, weßhalb in entsprechender Weise geschlossen wird. Aber diese dialektische Zergliederung, welche der Speculation eignet, steht dem natürlichen Erkennen gegenüber, und es ist sehr wichtig, daß beide Gebiete gehörig abgegrenzt werden; denn gäbe es nur eine wissenschaftliche Evidenz, so wäre Jedermann, der diese nicht erreichte, entschuldigt, wenn er z. B. die Freiheit nicht anerkännte oder dem Pantheismus huldigte.

Aber den Mittelpunkt in der Dialektik bildet hier das reale Moment oder der reale Zusammenhang, so daß das ideale Moment als ein abstractes, das formale aber als das ergänzende sich verhält, geradeso wie die Persönlichkeit den Mittelpunkt für die gesammte

Religion bildet, und die Existenz Gottes, wie die Creatürlichkeit des Endlichen das abstracte Moment ist.

Nach den Elementen der Religion gibt es einen Beweis von den zwei Persönlichkeiten, welche den religiösen Rapport bedingen, ausgehend in Bezug auf die Religion als Rapport und von diesem rückwärts auf die doppelte Persönlichkeit. Es kann aber hiebei eine größere oder geringere Vereinzelung und Ineinsbildung bei den einzelnen Gliedern eintreten. Im begrifflichen oder ersten Theile, wo es sich um den dialektischen Verband handelt, kann es auch keine vollständige inhaltliche Entwicklung geben, sondern es werden die Elemente ohne Ineinsbildung hervortreten. So wird Gott nur als höchste Einheit bestimmt, indem man sich von der Idee Gottes im endlichen Geiste, von der Welt und von der religiösen Erscheinung zu Gott erhebt und ihn als existirend, persönlich und als einzig begründet. Aber im realen Theile werden diese Bestimmungen vervollständigt, und der Geist erhebt sich zu Gott aus der Weltbetrachtung in der Lehre von den Attributen, bestimmt sein inneres Wesen näher in der Trinitätslehre, und entwickelt seinen Rapport zur Welt. Hier wird also Gott vollständig nach Innen und Aussen, mit allen Bezügen betrachtet. Ebenso wird auch mit der Kosmologie und dem primitiven Bezuge verfahren, indem jeder Theil vollständig nach Aussen und nach Innen abgegrenzt wird. Dieselbe Behandlung findet in dem morphologischen Theile statt, welcher die Ineinsbildung der absoluten und relativen Persönlichkeit im Gottesreiche zu entwickeln hat.

Aus der Idee der Religion, aus der Aufgabe, welche eine systematische Entwicklung zu lösen hat, und aus dem bisherigen Ueber- und Einblicke in die christliche Pistik darf wegen des inneren Zusammenhanges auf die Wahrheit und Richtigkeit der vorliegenden Begründung und Entwicklung mit Recht gefolgert werden. Wenn im Ganzen der Theil, und der Theil im Ganzen sich spiegelt, muß die innere Harmonie und systematische Einheit erreicht sein.

Inhalt.

J. R. Hartmann'sche Buchdruckerei in Augsburg.

Von demselben Verfasser sind folgende Werke erschienen:

Philosophie und Religion, oder speculative Entwicklung ihres normalen Verhältnisses im Gegensatze zur mythischen Auffassung. Mit einer Vorrede von Dr. Fr. A. Staudenmaier. Schaffhausen, 1849. Hurter'sche Buchhandlung. 1 fl. 36 kr.

Die christliche Trinitätslehre. Mit Rücksicht auf den gegenwärtigen Stand der Theologie und Philosophie und namentlich auf den modernen Dualismus begründet. Sulzbach, 1850. v. Seidel'sche Buchhandlung. 1 fl. 12 kr.

Die christliche Ehe. Schaffhausen, 1852. Hurter'sche Buchhandlung. 3 fl. 15 kr.

Grundriß zum Systeme der christlichen Philosophie. Zweite, durchaus neubearbeitete und vermehrte Auflage. Straubing, 1852. Schorner'sche Buchhandlung. 2 fl. 24 kr.

Die Günther'sche Philosophie. Mit Rücksicht auf die Geschichte und das System der Philosophie, sowie auf die christliche Religion dargestellt und gewürdigt. Schaffhausen, 1852. Hurter'sche Buchhandlung. 2 fl. 42 kr.

Speculative Entwicklung der Hauptsysteme der neueren Philosophie von Descartes bis Hegel. Daselbst. Erster Band, 1853. Zweiter Band, 1854. 7 fl.

Die christliche Philosophie, vertheidigt gegen die unkirchlichen Behauptungen, ausgesprochen in der Schrift: „Die speculative Theologie Dr. Günther's und seiner Schule." Separat-Abdruck aus der „Katholischen Wochenschrift" (herausgegeben von Dr. F. X. Himmelstein). Würzburg, in der Stahel'schen Buchhandlung. 1853. Nebst einer Beleuchtung der von Dr. Baltzer in seinen neuen theologischen Briefen erhobenen Anklagen und ausgesprochenen Irrthümer. München, 1853. J. J. Lentner'sche Buchhandlung. 48 kr.

Apologie der christlichen Philosophie gegen die Lehren und Angriffe des Dr. Denzinger, Professors der Theologie in Würzburg. München, 1854. Daselbst. 48 kr.

J. N. Hartmann'sche Buchdruckerei in Augsburg.

W